

إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

وقد طبع الكتاب الكاشف للسرا لمجلد الرابع من الهداية في نيرى نزهة على الانوار العربية الكاشفة
لعضلات الهداية سماه مسائل الفقه المستعجم في حقائق الرواية واستكمل له قائل الدرر

تأليف
ابن القيم

شفا

مع الهدية

محلها في النهر ليرام العلماء اسبغ الفقه على عالم بلاد الروم وقاضى كسرى وفتيا مولانا زكي الدين المصطفى
الافندي القاضى في مكة المكرمة سنة الاسلام ١٠١١ هـ

في المطبع ببيع الدار المغري مشى في مصر

كتاب الشفعة

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بهما لما فيهما من ضم المضافة الى عقاد
 الشفع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس البيع ثم للخليط في حق البيع كالشرب والطريق ثم
 للجار فأد هذا اللفظ تبعات حق الشفعة لكل واحد من هؤلا وأد الترتيب
 كتاب الشفعة وجه مناسبة الشفعة بالنصب تلك الانسان مال غيره بل رضاه في كل منها واحتق تقديمها عليها لكونها مشروعة دون غيرها واحتق
 الى معرفة للاحتراز عنه مع كثرة بكرة اسبابه من الاستحقاق في البيعات والاشترية والاجارات والشركات والمزارعات اوجب تقديمه كذا في اعتبار
 وكثير من الشروح اقول لا يذهب عليك ان الوجه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما مر بيانها قد سافت في كتاب الشفعة
 الى هنا فلا حاجة الى الاعتذار عن تقديم النصب على الشفعة بقوله لكن توفر الحاجة الى معرفته بل لا وجه لقوله واحتق تقديمها عليه عن ملازمة
 تلك الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة قال بعض الفضلاء بعد ان تنبى بعض باقائه ثم
 يمكن ان يقال في وجه التقديم ان النصب يعبر القار والمنقول بخلاف الشفعة والاعظم حتى التقديم انتهى اقول ليس هذا بل يد اذ النصب يعبر القار
 عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما بدل النصب عندهما انما يتصور في المنقول دون القار كما في اوائل كتاب النصب مفصلا ومشروحا فاما
 متا في عموم النصب القار والمنقول على اصل محمول والشافعي كما مر ايضا ثم ولا وجه لنبينا كوجه التقديم على خلاف ما ذهب اليه ابانا الاعظم واما
 الثاني اذ لو كفى مجرد كون العموم محل اجتماعهما لم يتم قوله بخلاف الشفعة فان الشفعة ايضا تعم القار والمنقول عند اباك فانها واجبة في الحسن
 ايضا عند علي ماصحوا به وسياقي في الكتاب ثم ان محاسن الشفعة وقع ضرر الجوار وهو مادة المضار قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
 حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا شك لاحد في حسن وقع ضرر التاذي بسبب سوء الجوار وانه على الدوام وقد جاء في
 قوله تعالى لا عذاب عند الله بشيء يدعى الا ان يشاء الله وحده الا ضارا ولا كذا في النماية ومعراج الدرر اية غلغلان الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع وهو الضم سميت به
 لما فيهما من ضم المضافة الى تلك الشفعة ومنه شفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم للمؤمنين لا ان فيه منهم بها الى الظاهر من وفي الشريعة هي تلك
 البقعة جبر على الشفعة بما قام عليه كذا في عامته الشرح والتون الا انه وقع في بعض ما يملك القار بدل تلك البقعة وصرح في بعض الشرح بزيادة
 قيد في آخر التعريف وهو قوله بشرطه او جوار وترك ذكره في الاكثر بناء على ظهوره اقول في الكمال اشكال وهو انه ان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة

اما الشفعة فقلوبه عليه السلام في الشفعة بشرط ان يكون له نصيب في المبيع

في التملك ان يكون في عاتق المشتري ان المبيع ما تقرر عندهم ويصح في الكتاب من ان الشفعة يجب ان تثبت ببيع المبيع وليست بالشرا او بملك لاخذ
 اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم لان ذلك يوجب في ان تحقق التملك في الشفعة عند اخذ البقعة المشفوعة بالتراضي او قضا والقاضي فان كانت الشفعة
 في الشريعة نفس ذلك التملك لان ان يكون للقولهم الشفعة تثبت ببيع المبيع وليست بالشرا او بملك لاخذ البقعة المشفوعة بالتراضي او قضا والقاضي فان كانت الشفعة
 عند المبيع والاشهاد ولم يوجد الاخر بالتراضي ولا قضا والقاضي لا يحال له فلو كان التملك ايضا فلي تقرر ان يكون الشفعة نفس ذلك التملك كيف
 يتصور ثبوتها ببيع المبيع واستقرارها بالاشهاد والاشهاد هو ان يكون حكم الشفعة جواز طلب الشفعة وثبوت التملك بالقضا او بالرضا فلو كانت الشفعة نفس التملك
 صح شي من جواز طلب الشفعة وثبوت التملك لان يكون حكم الشفعة انما الاول فلا بد ان لا يشك ان المتصور ومن طلب الشفعة انما هو الجواز
 الى تملك البقعة المشفوعة ومن يحصل حكمها الذي هو الشفعة على الفضل المذكور لا يثبت محال حتى يطلب الشفعة ضرورة بطلان طلبها بالحاصل و
 حكم الشئ بقارن ذلك الشئ او يقبضه او يتقدم عليه في المبيع جواز طلب الشفعة لان يكون حكم الشفعة على تقدير ان يكون الشفعة نفس التملك وان كان في
 فلا ان تثبت التملك هو نوع التملك في المعنى وحكم الشئ في المانع وتبين عليه فلو كان التملك ايضا بان يكون حكم الشفعة على تقدير ان يكون الشفعة
 نفس التملك فالظاهر عن بي في تعريف الشفعة في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال ثم اشفعة عبارة عن حق التملك في العقار يرفع
 ضرر الجوار انتمى فانه اذا كانت حقيقة الشفعة في الشريعة مجرد حق التملك دون حقيقة التملك يرفع الاشكال الذي ذكره في الفهرست في ذلك لان المصادق على
 عامة العلماء ايضا ذلك ولكنهم كما سيجيء في العبارة ثم ان سببا لشفعة عند عامة المشايخ اتصال تملك الشفيع بملك المالك لان الشفعة اذا يجب
 ضرر الدخيل عن الاصل وهو ضرر سوا المعاملة العاشرة وما يتحقق هذا الضرر عند اتصال تملك الشفيع بالمبيع وكان الخصاص رحمة الله يقول الشفعة
 يجب بالمبيع ثم يجب بالطلب فهو اشارة منه الى ان كليهما سبب على التعاقب وانما يوجب لان الشفعة اذا وجبت بالمبيع لا يتصور وجوبها ثانيا
 بالطلب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشرع لم يوجب الشفعة لان حق الشفعة لا يثبت الا بها قال ولا يجوز ان يقال بان الشرع
 شرط في الشفعة ثمانية سبب فان الشفعة لو سلمت لشفعة قبل البيع والصحيح لو سلم بعد البيع والصحيح ولو كان سبب وجوب الشفعة الشفعة وحدها في البيع التسليم
 لانه حصل بعد وجوب سبب الوجوب الا يرى ان الارباع من سائر الحقوق بعد وجوب سبب الوجوب جائز ولو سلمت لشفعة قبل البيع عرفنا ان الشرع
 وحده ليست بثمانية والحاصل ان استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع او بالشركة والبيع وماكد بالطلب وثبوت التملك في الشفعة المشفوعة بالقضا
 او الرضا كذا في الفهرست وذكره صاحب النهاية مغيرة الى المبسوط والذخيرة والشفعة وغيره ما قول يجوز ان يكون مراد الخصاف بقوله الشفعة
 بالمبيع ثم يجب بالطلب انها تجب بالمبيع ثم يتأكد وجوبها ويستقر بالطلب فنقول الى ما ذكره غيره من القول الصحيح اختار ويكون معنى قوله ثم يجب
 بالطلب نظيره ما ذكره المفسرون في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم من ان معناه تبتنا على هدى الصراط المستقيم لكون نفس الهدى شققة قبل
 الطلب لعل نظائر هذا في كلام البلغاء اكثر من ان تحصى والعجب ان عامة ثقات المشايخ حملوا كلام ذلك العام الذي لا يدور في الفقه الذي
 هو بين البطلان ولم يحمله احد على المعنى الصحيح مع كونه على طرف التمام قوله اما الثبوت فاقوله عليه الصلاة والسلام الشفعة لشريك لم يقاسم قوله
 القائل ان يقول هذا الحديث وان دل على بعض المعنى وهو ثبوت حق الشفعة للشريك الا انه ينفي بعضه الاخر وهو ثبوتها لغير الشريك ايضا كما جاء
 المصنف لان الاصل في الشفعة المذكورة للجنس لعدم العهد وتعرفت المسئلة اليه بالجملة بعد قصر المسئلة اليه على المسئلة كما تقرر في علم الادب

١٠

١٠

ولقوله عليه السلام جارا لدار حق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما اعدا ولقوله عليه السلام جارا لدار حق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما اعدا ولقوله عليه السلام جارا لدار حق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما اعدا

بشقة قيل يا رسول الله ما شقة قال شقة من شقة ويؤى الجار حق بشقة وقال الشافعي لا شقة بالجوار لقوله عليه السلام الشقة فيما لا يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شقة

ولان حق الشقة معدول به عن سبب القياس لما فيه من قمار المال على الغيب من غير ضمان

ومثل بخبر قوله عليه السلام الاثمة من قرش وسيا وقد ائتمل على السند بهنا لام الاختصاص كما ترى وكان عريضا في افادة القصة كما في الحديث

على ما هو الواقع في اختصاص الشقة من غير الشريك وهو من باب الشافعي فليتم في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المذكور ان ثبت

الشقة للشريك اذا كانت الدار وشقة فباع احد الشريكين نصيبه قبل القيمة اما اذا باع بعد فلو لم يبق الشريك الا خلا في المخل ولا في نفس الدار

فيمتد الشقة حتى اعترض بعض الفضلاء على قوله اما اذا باع بعد الخ ثم وجه حيث قال بما قولهم انهم الصفقة ونحن لا نقول به الا ان يقال انما يجر

به لالة الام الاختصاصية انتهى اقول كل من اعترضه وتوجهه سابقا اما الاول فلان قول صاحب العناية واما اذا باع بعد الخ ليس على

في تفسير معنى الحديث المذكور حتى يجر عليه ان يقال بما قولهم بفهم الصفقة ونحن لا نقول به بل هو كلامهم ففسدوا بطريق الاستطراد بياننا للواقع

واما الثاني فانه لو كانت الام الاختصاصية مما للتخصيص بمعنى القصة لم يلزم على عدم ثبوت حق الشقة بطريق الملاحق ايضا لكونه

غير شريك لم يقسم فليزم ان يكون حجة علينا الا نقول ولقوله عليه السلام جارا لدار حق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما

واحدا اي جارا لدار حق بالدار وجار الارض احق بالارض قوله ينتظره وان كان غائبا اي الشقة يكون على شقته وان غاب اذا تاتى للغيب في

ابطال حق تقريه سببه كما قال تاج الشريعة ويقر منه قول صاحب العناية يعني يكون على شقته مدة غيبته اذا تاتى للغيب في ابطال حق تقريه

سببها انتهى قال في النهاية وفي رواية الاسر ينتظرها اذا كان غائبا ثم قال في الاسر ان قال قيل المار به احق بها فعليه البيع الا يرضى ان ينتظر

بالانتظار اذا كان غائبا فلما ان النبی صلی الله علیه وسلم جعله احق بالاطلاق فيكون احق بها قبل البيع وبعده وقوله ينتظر تفسيره ما شاع كونه احق

والان مروي عن عمر بن الخطاب عن النبي صلی الله علیه وسلم انه سئل عن ارض بيعت ليس لاحد فيها شرك ولا نصيب فقال بجوار حق الشقة

ففيهما يثبت ذلك التاويل انتهى وقال بعض الفضلاء على قوله وان كان غائبا مقتضى كونه ان الوصلية انه اذا لم يكن غائبا ينتظره بالطريق الاولى

ففي كلامه بحث تام انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ الحديث ان كان غائبا بدون الواد والذي ذكرني حاشيته ذلك التاويل ايضا لما استحسن

فحينئذ لا يظن كون كلمة ان وصلية بل المتبادر ان يكون شرطية ويؤيده رواية الاسر حيث وقع فيها اذا كان غائبا فعلى هذا لا يتوهم ان يكون

اذا لم يكن غائبا ينتظره بالطريق الاولى واما على الرواية بالواد وهي الاكثر وقوعا في الشرح فلا محذور فيها ايضا لان معنى قوله ينتظره وان كان

غائبا على ما بينا انه يكون على شقته وان غاب والشك انه كان على شقته حال غيبته فلان يكون على شقته حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الانتظار

على معناه الاصل وهو التوفيق في مسئلة وكان المعنى ينتظره اذا ان لم يفرغ من شقته فحققت الاولويات ايضا فيما اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الانتظار الى ان يفرغ

ويفرغ من شقته مع بعد زمان الانتظار فلان يجب الانتظار الى ان يفرغ من شقته من حضوره والى حصول الانفصال بينهما في زمان قليل تامل انهم قوله وقال الشافعي

لا شقة للجوار لقوله عليه السلام الشقة فيما لا يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شقة قال صاحب العناية وجب الاستدلال ان الام لا يجر

عليه السلام الاثمة من قرش فمخصص الشقة فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واما اذا لم يكن فلا شقة فيه عنده وانه قال اذا وقعت الحدود وصرفت

فلا شقة وفيه والانتظار على عدم الشقة في المقسوم والشريك في حق البيع والجوار حق كل منهما مقسوم فلا شقة فيه الى هنا كلامه اقول في تقرير

نوع غلط لان قوله والشريك في حق البيع والجوار حق كل منهما مقسوم يناقض اوله اخره فان معنى الشريك في حق البيع من لم يكن حقه مقسوما

بل كان حق البيع مشاعا بينه وبين الاخر وقد حكم عليه بكون حقه مقسوما وذلك تناقض لا يخفى وتعب بعض الفضلاء في ذلك حيث قال

اذا كان

ان كان

وقد ورد الشرع فيه فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تنزعه في الاصل دون الفرع ولنا ما لدينا
ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصالاً تاماً وقراراً فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة
بالمال اعتباراً بما هو رد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سبباً فيه
لرفع ضرر الجحش اذ هو مادة المضاد على ما عرف وقطع هذه المادة بملك الاصيل اولى

فان قيل كيف يكون حق الشريك في حق السبق مقسوماً فلما مرده حق كل منهما من الملك انتهى اقول فحينئذ يحل تفرع قوله فلا شفعة فيه على قوله والشريك في
حق السبق والاجازة في كل منهما مقسوم لا يترتب من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوماً ان لا يثبت فيه شفعة على نفسه ولا قوله فاذا وقعت احد
طرفي الطرق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من جتين معا هي من جهة حق السبق وهو الطريق لمدلول عليه قوله وصرفت الطريق
والاولى في تقرير التام ان يقال وانما قال فاذا وقعت احد طرفي الطرق فلا شفعة وقية ولا لظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم من جتين
بوقوع احد ودون جته صرف الطريق والاجازة للمصالح في مقسوم من جتين معا فلا شفعة فيه اذ على هذا التفسير يرفع الاختلال بالكلية
ويطابق الشرح المشرح فان المصنف قال وقال الشافعي فلا شفعة بالجوار وذكر الحديث المذكور ولما عليه ولم يتعرض لغير الجوار نعم نحن
صاحب النهاية في تحصيله بالجوار بالذكريات قال ليس تخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي كما لا يقول بالشفعة بالجوار فكذلك لا يقول
بالشفعة بالشركة في الحقوق ايضا وكذلك لا يقول بالشفعة فيما لا يحل القسمة كالنهر انتهى ولكن يمكن ان يقال وجب تخصيص ذلك بالذكر
مساعدة دليل الشافعي لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجار بقر قوله وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تترتب

في الاصل دون الفرع فسر صاحب معراج الدراية وصاحب العناية والشارح العيني المشار اليه بهذا في قول المصنف وهذا ليس في معناه
بالجار حيث قالوا هذا ابي الجار وقال صاحب العناية وعده بعد ان قال ابي الجار يعني شفعة الدار وسكت غيره وهذا الشرح عن تفسيره
وفسرنا مضمون الفرع في قوله دون الفرع بالجوار ايضا وفسره صاحب العناية بالمقسوم وتبعه العيني واجمعوا على تفسير الاصل بالمقسم اقول الحق
الواقع عندى ان المراد بهذا الفرع كما هو المقسوم لا غير لانه لا حاصل لان يقال الجار ليس في معنى المقسم اذ المقسم اذ المقسم احد جان الجار
في حكم المقسم وانما قلنا ان المقسوم في حكم المقسم اذ هو الاتصال بملك البائع ولا صحت لان يقال اجازة في حكم المقسم لان الذي في حكم
المقسم انما هو المقسوم لا الجار نفسه وهذا ما لا يشترط به فاعلم الشارح خرجنا في تفسير كل من الموضوعين عن سنن الصواب واما صاحب العناية فقد اصاب
في تفسير الفرع حيث قال فيه وهو المقسوم ولم يصيب في تفسيره حيث قال فيه ابي الجار لانه لما ذاق تشاؤم هذا التفسير قال بعد يعني شفعة
الجار لكنه ليس بتام ايضا اذ لم يكن احد ايضا بان شفعة الجار في معنى نفس المقسم الا ان يقدر مضاف اخر في قوله معناه ايضا فيصير المعنى ليس
في معنى شفعة ابي شفعة المقسم لكن لا يخفى انه يحل ليجزئ بل ضرورة واعتية كل شئ منها فالحق ما قلناه قوله ولان ملكه متصل بملك الدخيل

اتصالاً تاماً بقرنا قال تاج الشريعة ذكر التام بقرنا من المتقول والسكتى بالعارية وذكر القرائن من المشتري شره فاسد اذ لا تارة
اذا انتقص واجب وفداً للقضاء واقتضى اشره صاحب العناية وروى بعض الفضلاء قوله والسكتى بالعارية حيث قال ليس للمستعير ملك حتى يخرجه
انتهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة لان الاعارة تملك المنافع بلا عرض على ما عرف في كتاب العارية
قوله لان ملكه متصل بملك الدخيل فلو ادعى الدار المسكوت به بالعارية ايضا فيجعل لغيره اتصالاً تاماً بالاعتراض عن شئ ذلك قوله فيثبت له حق الشفعة
عند وجود المعاوضة بالمال اعتباراً بما هو رد الشرع قال تاج الشريعة قوله عند وجود المعاوضة بالمال اعتباراً عن الاجارة والدار الموهبة والمجولة
زعمنا وقال صاحب العناية وهو اخترا عن الاجارة والمجولة زعمنا انتهى وتبعه الشارح العيني اقول فيه بحث لان المستاجر وان كان له
ملك في الدار المستجرة من حيث الشفعة لان الاجارة تملك المنافع يجوز فتح حق فيها فروع ملك كما في المستعير على ما مرنا الا ان كل منهما في جواربه

لان الضرر في حقه باثر عاجله من خطه اباؤه اقوى وخبر القسمة مشهور لا يصلح حله لتحقيق ضرر غيره

اقضال تايد فيما قبل خاصي للاختراع من الاجابة مرة اخرى بقوله ههنا عند وجوب المساوغة بالمال واما المترن فلا يمكن لني ابا المربونة لا من حيث
الزوجة والامن حيث الشفعة فقد خرج بالملك المذكور من قبل قطعها من قطع النظر عن قيد التايد فلا معنى للاختراع من الدار المربونة بالقيد المذكور ههنا
اصلا والحق ان هذا القيد للاختراع من مثل المربونة بالموجب بها والجواب انه من غير فان في كل منها تحقيق الملك والتايد والقرار لكن لا شفعة فيها
لعدم تحقق المساوغة المالية في شئ منها قوله لان الضرر في حقه باثر عاجله من خطه اباؤه اقوى قال بعض الفضلاء الدليل ان خص من الدعي فان الشفع
لا يضر ان يكون في خطه بائر بل قد يكون ملكا بالشري او بالنسبة انتهى اقول المعنى المقصود من الدال ليل ان الضرر في حقه باثر عاجله من خطه اباؤه
المترتبة اقوى فمعهم كان ملكا بالشري او بالنسبة الا انه غير عن اصاله خطه وتقرر باضا فتمت الى آياته متباينة في بيان اصالته وتقرر ما راجعنا على
بما هو الاكثر وقوعا في العادة فاحصية الدليل المذكور بالنظر الى ظاهر المقتضى ومنه خلافا من قوله وضرر القسمة مشهور لا يصلح حله
تحقيق ضرر غيره هذا جواب عن قول الشافعي لان مؤنة الفرع لا معنى في الاصل دون الفرع يعني ان التعليل بذلك غير صحيح لان مؤنة العسمة
مشروع لا يصلح حله لتحقيق ضرر غيره مشروع وهو تلك مال الغير بدون رضاه كذا في الشرح قال صاحب الغاية بعد بيان ذلك ولم يذكر الجواب عن ذلك
بالحديث لانه في حيز التعارض انتهى اقول نواعير بارز بل كاس لان كون الحديث الذي استدل به الخصم في حيز التعارض بالحديث الذي روي
لا يسوغ الاستغناء عن ذكر الجواب فان حكم التعارض هو التساوي ان لم يقم الرجحان في احد الجانبين ولم يتيسر الخاص الجاهل بينهما عند
كما عرف في علم اصول الفقه وعلى تقدير التساوي ههنا يلزم ان لا يثبت مدعانا كما لا يثبت مدعاه وذلك بخلاف اصاله فلا بد من الجواب اماميا
الرجحان فيما رويناه او ببيان الخاص على وفق قاعدته الاصول اللهم الا ان يقال كيفينا وليتنا العقل عند تحقق حكم التعارض بين الاحاديث لكن
فيه ما فيه وقال صاحب الغاية وقد اجاب بعضهم بان قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم من باب تخصيص الشئ بالذكر وهو لا يدل على نفى ما عدا
اوبان قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشترك الا لزام لانه عليه السلام علق عدم الشفعة بالامرين وذلك يقتضي انه اذا وقعت الحدود ولم
يصرف الطرق بان كان الطريق واحد لا يجب الشفعة انتهى اقول في كل من هذين الجوابين نظر امامي الاول وهو الذي ذكر في الكافي وعامة الشرح
فلان ما استدلال الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم لميس على مجرد تخصيص كون الشفعة فيما لم يقسم بالذكر حتى يتم الجواب
عنه بان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى ما عداه بل ما استدلاله على ان اللام في الشفعة للجنس لعدم المعهود فيقتضي قصر الشفعة على ما لم
يقسم كما في قوله عليه السلام الاكمة من قريش وقد صرحوا به في اثنائه قريش وجب استدلاله بذلك لا ريب ان ازالة القصر تدل على نفى ما عدا المذكور فالاولى
في الجواب عنه ما ذكره من حاج الشريعة وهو ان الاكاف واللام كما تدلان في الاكاف للاستفراق تدلان فيه لسا الفقه كما يقال لعالم في البلد فلان ان كان في بلد اذا كان
كذلك يكون المراد بان في ذلك الحديث اقوى الاسباب ونحن نقول ان حق الشفعة فيما لم يقسم اقوى ولنا تقدمناه على غيره انتهى وآمفي الثاني فلان
حصول الاكاف للشافعي بقوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب المذكور مجموع فان الشافعي وابن قال بهنوم من مخالفة
الا ان له شراطة عنده منها ان لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى ورايكم الماتى في يجوزكم على ما عرفت في الاصول فلان يقول فيما نحن فيه
ان قوله وصرفت الطرق مخرج العادة لكون صرف الطرق عند القسمة غالب الوقوع فلا يدل على انه اذا كان الطريق واحد لا يجب الشفعة ولكن
سلك حصول الاكاف لم يملك فلا ينبغي ان يقال انه مشترك الا لزام لان فيه اخترافا يكون ملائما ايضا ولو كنا بينين في ذلك في هذه المسئلة فاما

واما الذي قيل فتنق له عليه السلام الشريك احق من الخليط والخلط الحق من الشفيع فالشريك في نفس المبيع والخليط في حق المبيع والشفيع هو الجار لان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى لانه في كل جزء وبعده الاتصال في الحق لانه شركة في حق الملك والرجوع لتحقيق بقوة السبب ولان خرد القسمة ان لم يصلح له صلح محققا قال وليس للشريك في الطريق والشفيع في الجار شفعة مع الخليط في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سلمنا شفعة للشريك في الطريق فان سلمنا الجار لما بيننا من التريب والجار المداخلة وهو الذي ظهر الدار المشفوعة بابه في سكة اخرى وعن ابي يوسف ان مع وجود الشريك في الرقبة لاشفعة لغيره سلموا واستوفى لانهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر في حق الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن يليه بمقتضى دين الصحة مع دين الموضع

لنا في كون الشافعي اينا لما ياب وتلك المتقدمة انا في العلم والعناية عند الضرورة وعن هذا الموضع التعبير بانه مشترك الا ان في غير كلام صاحب العناية فالاول في الجواب عن اخذ ذلك الحديث وهو قوله فاذا وقعت المحذورة ففقدت الطريق فلا شفعة بالشفيع يعني الكافي وذكر في كثير من الشرح من انه لم يثبت كون ذلك من نفس الحديث بل يجوز ان يكون من كلام الراوي فلا يكون حجة للخصم في عدم استحقاق الشفعة في الجار مع ما في الاثار من ان الشفعة للجار ولكن ثبت كون من نفس الحديث فالمراد في الشفعة الثانية بسبب الشفعة لعلها بما روينا اسي جميعا بين ذلك الحديث وبين ما روينا او معناه فلا شفعة بسبب القسمة المحاصلة بوقوع المحذورة ففقدت الطريق وانما قال بهذا لان القسمة لما كان فيها معنى المساواة كانت موضع ان يتوهم استحقاق الشفعة بها كالمبيع فبين النبي صلى الله عليه وسلم عدم ثبوت الشفعة بها اذ لا لذلك الوجه واورعنا من قبل الشافعي انه عليه السلام قال في روايته انما الشفعة فيما لم يقسم قال الاثبات المذكور وفي ما عداه وارجح في عبارته مختلفة قال في الكافي الكفاية انما تقتضي تأكيد المذكور لان في غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر انتهى وقال في النهاية وكلمته انما تقتضي للاثبات بطريق الكمال كما يقال انما العلم في الباء زيد اي الكمال فيه والمشهور بزيد ولم يرد في تعلم عن غيره وبهنا كذلك فان الشفعة الذي لم يقسم هو الشريك في البقعة وهو كمال في سبب استحقاق الشفعة حتى لا يراحمه غيره وكان محمولا على اثبات المذكور بطريق الكمال وفي غير انتهى وقال في البائع اما الحديث فليس في صدره في الشفعة عن المقسوم لان كلمة انما لا تقتضي في غير المذكور قال الله تعالى انما انا بشر مثلكم وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر مثلكم انتهى اقول فيما ذكر في البائع خلل بين اذ قد تقرر في علم الادب انه في غير المذكور في انما ولا يجوز تقديمه على غيره فالمقصود في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم اولا انما المقصود عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالمذكور في قوله انما الاثبات المذكور وفي غير المذكور هو المقصود عليه اذ اثبات ذلك وفي غير يحصل معنى القصر عليه كما لا يخفى قوله وهذا لا ينبغي ان يكون غيره صلى الله عليه وسلم بشر مثلكم لا يدل على ان لا يقتضي كلمة انما في غير المذكور الذي هو المقصود عليه لان غير المقصود عليه في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم انما هو غير البشرية لا غير عليه السلام والحاصل ان كلمة انما في الآية المذكورة القصر المسند اليه على السداد والعكس لا محالة وقوله وهذا لا ينبغي ان يكون غيره عليه السلام بشر مثلكم ينبغي ان يكون المراد هو العكس فليس يصح قطعاً قوله واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك احق من الخليط والخلط احق من الشفيع فالشريك في نفس المبيع والخلط في حقوق المبيع والشفيع هو الجار قال صاحب غاية البيان فسر صاحب المداخلة الشريك بمن كان شركاً في نفس المبيع والخلط بمن كان شركاً في حقوق المبيع وبها في اللغة سواء وافق اثره الشارح يعني اقول ان كان مرادها ما عدا المصنف تفسيره المذكور كما هو المتبادر من ظاهر نظرها فاجاب بين فانه لما وقع في الحديث الشريك احق من الخليط علم المراد بالشريك هناك غير الخليط اذ لا معنى لكون الشئ احق من نفسه فلما كان يحل احدهما على نوع مما يطلق عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت مرتبة الشريك في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع اظهر وعلى فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت مرتبة الشريك في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع اظهر وعلى فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه قوله قال وليس للشريك في الطريق والشفيع في الجار شفعة مع الخليط في الرقبة اقول لا يرد في قوله هذا غائره سوى الايضاح والتأكيد بعد ان قال قبيل الشفعة واجتنب في نفس المبيع ثم الخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم الجار فان ذلك كما افاد ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وانما ترتب انما كان صحيح

والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الداد والبيع يعمو فهاذا لئلا يكتفى ببيعته في حقه حتى يأخذها الشفعة اذا انقضى البيع وان كان المشتري يكتف به قال وتستمر بالاشهاد ولا بد من طلب المواشاة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد

والطلب للعلم بذلك رغبة فيه دون اعراضه عنه ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند الفاضل ولا يمكنه الا بالاشهاد والكلام فيه وانما هو في شرط الجواز والتمتع والمشتري قبل تحقق الشرط غير خاف على احد انتهى كلامه اقول القائل ان يقول انتم لم تحقق الشرط فليس تحقق الشرط من وجه سواء كان المشتري هو الجواب او الجواب بما كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا عن اتصال السبب بالحل كما قالوا لزم ان يكون عدم تحقق شرط الجواب ايضا مانعا عن ذلك فلو لم يكن الا يكون الواجب متناويا باءا لكونه قبل التحول لعدم تحقق شرط الجواب قبله وكذا الحال في اشتراط الدين الوجل قبل حلول الاجل مع ان المصريح به في موضع خلاف ذلك نعم اقول يمكن ان يجاب بان المراد بالوجوب في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب الاداء دون النفس الوجوب فان نفس وجوب الزكوة يتحقق بملك النصاب الثاني وجوب التحول انما هو شرط وجوب ادائها كما صرحوا به في كتاب الزكوة وكذا حلول الاجل في الدين انما هو شرط وجوب ادائها لا شرط نفس وجوبها فاللازم ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل التحول وقبل حلول الاجل ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب بنفس الوجوب متناويا باءا لكونه قبل حلول التحول وباءا الدين قبل حلول الاجل والمصريح به في موضع اخر انما هو انما دى الواجب بنفس الوجوب لا غير قوله والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الداد والبيع يعرف رغبة البائع عن ملك الداد وليس حرجا يجب التناويل حيث قال والوجه فيه اي في هذا التناويل وتبعه العيني اقول لا ينبغي على ذي فطره بطلانه لا بد من التناويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه لانه هو السبب في جريان هذا الوجبة او هو جازع عليه على تقدير ان يكون معني كالمقدم الذي ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة الى بناء هذا الوجبة على ذلك التناويل بارجاع ضميره اليه بل لا وجه له عند التحقيق لان المصنف على تناويله المذكور بقوله لان سببها الاتصال على ما بيناه فاما معنى ان يكون قوله والوجه فيه تعليل لانه ذلك فالحق ان قوله والوجه فيه الى آخره متصل باول الكلام وهو قوله والشفعة تجب بغير البيع ومن عادة المصنف ان اذا كان في عبارة المسئلة عقدة يحلها ثم يذكر دليل المسئلة ومنها ايضا فعل كذلك قوله وانما يكتفى ببيعته انما يكتفى ببيعته في حقه في انما يكتفى ببيعته انما يكتفى ببيعته وان كان المشتري يكتف به اقول فيه تامل او قد لا يفرق ان علة ثبوت حق الشفعة عندنا انما هي دفع ضرر الخيل عن الاصيل بسوء المعاملة والمناشقة والظاهر ان ذلك الضرر انما يتحقق عند ثبوت البيع في حق المشتري لانه هو الخيل الا عند ثبوته في حق البائع مع تكمليه المشتري لان البائع حصل كالشفيع فمن اين يتحقق ضرر الخيل عند ثبوته في حق المشتري حتى يثبت حق الشفعة له في ذلك الضرر فكل حال في العناية ولو قرض بما اذا بلغ بشرط اختياره او وجب وسلم فان الرغبة عنه قد لا يكون للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك تردد البقاء والاختيار بخلاف اختياره فانما يجزئ عن انقطاع ملكه عنه بالكلية فقول به كما زعمه والجهة لا تدل على ذلك لان غرض الواهب للكم كفاة وانما كان له الرجوع فلا يقطع عنه حقه بالكلية انتهى اقول في الجواب عن النقض بصورة الهبة بحث لانه ان كان ماركوا على مجرد كون غرض الواهب الكفاة لا يستقيم اصله فان كان غرضه الكفاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البائع ايضا الكفاة لا ينافي مع انما لا ينافي في رغبته عن البيع بل يدل عليها كما ذكرنا وان كان مداره على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع حقه عن الموهوب بالكلية لا ينافي مع النقض بالهبة التي لا يصح الرجوع فيها كما اذا وهب القرصية المحرم او لزوميتها او اخذ العوض عنها الغير شرطي العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه المانع عن الرجوع فان في هذه الصورة لا يصح الرجوع للواهب فلا يقطع حقه عن الموهوب بالكلية كما انقطاع حق البائع عن البيع مع ان الشفعة فيها فبقى النقض بها قوله ولا يحتاج الى اشهاد طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شي وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري طلبه وانما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى مقتضى هذا التحليل ينبغي ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيها اذ لم يمكنه ان يخصم طلبه مع ان الظاهر من كلامهم

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[A large section of the manuscript page containing dense handwritten text in Burmese script.]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[The image shows a single page from an ancient manuscript, likely a calendar or almanac. The text is written in a cursive script, possibly Indic or Persian, and is arranged in horizontal lines across the page. There are some markings at the top and bottom edges, which could be part of the binding or additional text.]

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 20 horizontal lines, filling most of the page area. The script is dense and characteristic of older Persian or Arabic manuscripts.

Small marginal note or character on the right side of the page.

Second block of handwritten text, continuing the script from the first block. It also consists of approximately 20 lines of dense cursive writing.

١٠٠
 في سنة ١٠٠٠ هـ في شهر ربيع الثاني
 في سنة ١٠٠٠ هـ في شهر ربيع الثاني
 في سنة ١٠٠٠ هـ في شهر ربيع الثاني

عبدالرحمن

১৭৫৫ খ্রিঃ ১২/১২/১২

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुन उवाच ॥

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰

۱۰۱
 ۱۰۲

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم من الآيات العظمى والبرهان القاطن على صحة الدين الإسلامي وأما بعد فقد حضر هذا المجلس المبارك في يوم الاثنين الموافق ١٤٢٨/١٠/١٠ هـ الموافق ٢٠٠٦/١٠/١٠ م في قاعة الاجتماعات العامة بدار البلدية في مدينة الرياض حضره:

والقسمة بدون رضا باطل كما اذا اشق بعض شاتم في النبيين وهذا لان باستحقاق جزء شاتم بعدم نصيب القسمة وهو لا بد له ويجب ان يكون نصيبه في نصيب الاخر شاتما بخلاف المعين كما ان معنى الاثر لا ينعدم باستحقاق جزء شاتم في نصيب احد ما لو جازت القسمة على هذا الوجه فبذلك بان كان النصف المقدم من بينهما وبين ثالث والنصف الآخر لغيره فانه ينقسم على ان لا يكون له ما له من القسمة ثم يخرج جزءا في انتماء وصار ما استحقاق شاتم معين بكون الشاتم في النصيبين لو بقيت القسمة لتخرج ثالث بتوق نصيبه في النبيين اما من لا يرضى بالمستحقاق فاقوة وصورة للسنة اذا اخذ احد ما الثلث المقدم من الثلث الاخر لثالث من بين الاخرين فبذلك سواء ثم استحق نصف المقدم فبذلك انشاء ونقص القسمة دفعا لعيب الشقيقين وانشاء مرجح على صاحب يد من الاخر لا بد لو استحق كل المقدم وجمع بنصف ما في يد الاخر فاذا استحق النصف وجمع بنصف النصف وهو الريع باعتبار الجراء بالكل ولو باع صاحب المقدم نصفه فاستحق النصف الباقي وجمع بربع ما في يد الاخر عن هذا الماذكر ما مستطاعا لم يبلغ البعض وعند أبي يوسف ما في يد صاحب يمينه نصفان فيصنف بقية نصف ما باع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عند ذلك فبذلك من بالعرف الفاسد مملوك بمقدار الريع فيه وهو مضمون بالبيعة فبذلك نصف نصيب صاحب قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر ان يكون دين محبط في القسمة لا بد منه وقوم للثالث للوراث وكذا اذا كان غير محبط لتعلق حق الغراء بالزكاة اذا بقي من الزكاة ما يفي بالدين ومراعاة ما قسم له لا حاجة الى ان ينقص القسمة في ابقاء حقه ولو ادى الغراء بعد القسمة او اذ اؤثرته من المملوك والدين محبط او غير محبط جازت القسمة لان المانع قد زال

موضع المسئلة فيما اذا اتراضيا على القسمة لانه اعتبر القيمة فيما فلا يبين الرضا انتهى ويأخذ تعليل يد ان نقله صاحب غاية البيان عن الامام علاء الدين الاسيحي في حديث قال وقال شيخ الاسلام علاء الدين الاسيحي في شرح الكافي وضع المسئلة فيما اذا اتراضيا على القسمة لانه اعتبر القيمة بالقيمة عند أبي حنيفة لا يصح الا عن تراض انتهى وادور بعض الفضلاء على قول صاحب العناية لان موضوع المسئلة فيما اذا اتراضيا على القسمة حيث قال صاحب الى القول بوضع المسئلة في صورة التراضي فانها اذا كانت بقضاء القاضي بطل اذ لم يرض النائب على ما يجي في شرح قوله ولو ابرأه الغراء انتهى اقول ليس كذلك بل يصح الا لا شك ان القسمة بين الورثة اذا كانت بقضاء القاضي لا تبطل بعدم رضى الغائب الا يرى الى ما في الكتاب في اداء كتاب القسمة من قوله واذا حضر وارثان واقاما الهبة على الوفاة وعدا الورثة والدار في ايدى سهم ومعم وارث غائب قسمها القاضي بطلبها كما حضر وينصب للغائب وكذا يطلب نصيبه انتهى ولو بطلت القسمة بعدم رضى الغائب لما سأل القاضي القسمة في تلك الصورة بمجر طلب الحاكم من ان قوله على ما يجي في شرح قوله ولو ابرأه الغراء ليس بجواب الراجح اذ لا شك في شرح ذلك ما يذهب بطلانها سوى قول صاحب العناية بخلاف ما اذ ظهر وارث او الموصى له بالثلث او الربع بعد القسمة وقالت الورثة نحن نقضي جملتها فان القسمة تنقض ان لم يرض الوارث والموصى له لان حقهما في عين التركة فلا ينقل الى مال اخر الا برضاها انتهى لكن المراد بانقضاء القسمة في صورة ظهور الوارث او الموصى له بانقضاءها في قدر حقهما من عين التركة بالكلية بحيث يحتاج الى الاستئناف كما هو قول أبي يوسف فيما نحن فيه والمراد بانقضاءها بالكلية ايضا لكن في صورته القسمة بالتراضي دون القسمة بقضاء القاضي اذ لا ينقض القسمة بالكلية فيما اذ ظهر وارث او الموصى له اذا كانت القسمة بقضاء القاضي لنقص حليته في المبرأع حيث قال لا يوجب لنقص القسمة بعده وجودها انواع منها ظهور دين على الميت اذ اطلب له ما يؤيدهم ولا مال للميت سواء ولا قضاء الورثة من مال أنفسهم ثم قال منها ظهور الوصية للموصى له شريك الورثة الا يرى انه لو ملك من التركة شي قبل القسمة لملك من الورثة والموصى له جميعا والباقي على الشراكة بينهم ولو قسموا ورثة وارث غائب فيقضي هكذا في اوقال هذا اذا كانت القسمة بالتراضي فان كانت بقضاء القاضي لا ينتقض لان الموصى له وان كان كواحد من الورثة لكن القاضي اذ قسم عند تعيين احد الورثة لا ينتقض قسمه لان القسمة في هذا الموضع محل الاجتهاد وقضاء القاضي اذا صادف محل الاجتهاد يتفقد ولا ينتقض فحقه انما هو الوارث والوارثون ثم انه ان شمه وارث آخر فقصت قسمته ولو كانت القسمة بقضاء القاضي لا ينتقض لما ذكرنا الى هنا لفظه ثم ان ذلك لبعض ادور واليتا على قول صاحب العناية لانه اعتبر القيمة فيما فلا يبين الرضا انتهى حيث قال فيبحث فان القيمة معتبرة فيما اذا كانت القسمة بقضاء القاضي ايضا بل اعتبار فيما الاول لو كان بالعين الفاضل في احد الطرفين فيخرج على ما في الدرر السابق انتهى اقول هذا ايضا ليس بصحيح لان القسمة بالقيمة لا يصح عند أبي حنيفة اصلا الا عن تراض هذا مع كونه مانع عليه شيخ الاسلام علاء الدين الاسيحي في شرح الكافي للمالك الشهيد بعد بيان وضع هذه المسئلة كما ذكرنا من قبل فانه من اجل ان حقيقته في كثير من المسائل المتقدمة في الكتاب فاعتبار القيمة في هذه المسئلة على قول أبي حنيفة وغيره لا يقتضيه تصويرها المذكور في عامة الكتب حتى في كتب محمد رحمه الله عليه يدل على ان وضعها فيما اذا اتراضيا على القسمة لا فيما اذا كانت بقضاء القاضي فقولنا فان القيمة معتبرة فيما اذا كانت القسمة بقضاء القاضي ايضا ان ارادوا انها معتبرة عن أبي حنيفة في صورة القضاء ايضا فليس كذلك ان ارادوا

الشيخ
في

ولو ادعى أحد المتنازعين دينا في التركة صحت دعواه لأن مقتضى إذا لم يكن سعلق بالمعنى والقسمة

النسبة ولو ادعى عينا بآى سبب كان له يسمع للتناقص إذا اقدم على القسمة اعتراف بكفى

القسمة مشتركة **فصل في المهايأة إليها يات جائرة استحسانا للحاجة اليه** اذ يتعدى الاجتماع على

الانتفاع فاشبه القسمة ولها يخرج فيه جبر القاض كما يخرج في القسمة

انما اعتبر في صورة القضا أيضا عن غير آى حثية فلا يجزئ شيئا فان عامر اعتبارا عن آى حثية كانت في تمام ما قال صاحب العناية وتوكل بالمتبنا
فيما اك ولما لو كان بالغبين الفاضل في احد الطرفين فسخ على ما ذكره في عدم الاحتياط لان تحقق الغبن الفاضل لا يخصص في ان يكون فيه احد الطرفين
اكثر من قيمته الاخر بل يتحقق الغبن يكون غبن احد الطرفين اكثر من غبن الآخر من جهة الوزن والكيل والزرع او العدد ما يلزم بحسب القسمة فاجبتية يغني عن
القسمة بالتساوي والتفاوت في العين باحدى الجهات المذكورة دون التفاوت في القيمة وما تفر في الفصل السابق من مسئلة فسخ القسمة بالغبين الفاضل لا
على كون الغبن من جهة القيمة البتة بل قد ذكره هناك في بعض الشرح للغبين مثال هو صحيح في التفاوت في الغبن بان يقال ان قيمتهما ثمانية شاة فاصاب

احدهما خمس وخمسون شاة واصاب الآخر خمس واربعون شاة فادعى صاحبا لاول الغبن الى آخره مسئلة قوله ولو ادعى احد المتنازعين دينا في
التركة صح دعواه لانه لا ينافي اقتضى إذا الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة قال صاحب العناية ولما قل ان يقول ان لم تكن دعواه بالتركة
لعدم التناقص فليكن باطله باعتبار انها اذا صحت كان له ان ينقص القسمة وذلك سعى في نقص ما ترم من جهة والجواب انه اذا ثبت الدين بالقيمة

لم تكن القسمة تامة فلا يلزم ذلك انتهى اقول في الجواب بحث لانه اذا ثبت الدين بالقيمة فان لم تكن القسمة تامة من حيث اصل الاستحقاق
فقد كانت تامة من جهة حيث رضى عنها ولا يلزم السعى في نقص ما ترم من جهة ومدار السؤال عليه فان السعى في نقص ما ترم من جهة غير مقبول
على قاعدة الشرع كما عرفت في نظائره واعتراض عليه بعض الفضلاء بوجه آخر حيث قال انت خير بان استماع البينة بعد تبين صحة الدعوى

لا على العكس وهذه الدعوى غير صحيحة لاستلزامها السعى في نقص ما ترم من جهة فكيف يسمع البينة والاولى ان يجاب بمنع استماعها وذلك بجواب ان
يظهر له مال آخر او يوديه سائر الورثة من المهر فليتا مل انتهى كلامه اقول وانت خير بان كون استماع البينة بعد تبين صحة الدعوى لا على العكس غير
مفيد ههنا فان الجيب لا يقول ان هذه الدعوى غير صحيحة في ابتداء الامر ثم تبين معتمدا بعد اقامة البينة بل يقول انها صحيحة في الابتداء بناء على عدم

تمام القسمة بل احتمال ثبوت الدين بالبينة فالجواب منع استلزامها ذلك كما اشار اليه بقوله فلا يلزم ذلك فاقطع لعرق ذلك الجواب ما ذكرناه ان
ان لزوم السعى في نقص ما ترم من جهة امر مقرر لا مرد لثبوت الدين بالبينة وانما الذي يلزم تمام القسمة من حيث اصل الاستحقاق وذلك لا يفرق
للسؤال المزبور ثم ان قول ذلك البعض والاولى ان يجاب بمنع استماعها بجواب ان يظهر له مال آخر او يوديه سائر الورثة من المهر فما لا ينبغي ان

يتفوه به العاقل فضلا عن مثل ذلك لان الكلام فيما اذا لم يظهر له مال آخر ولم يوديه سائر الورثة اذا الحكم فيما اذا بقي من التركة بعد القسمة ما بقي اليه
ادواه الورثة من المهر مقدم في السئلة المتقدمة مفصلا

فصل في المهايأة لما فرغ من بيان احكام قسمة الاعيان شرع في بيان احكام قسمة الاعراض التي هي المنافع وآخر ما عن قسمة الاعيان
لكون الاعيان اصلا والمنافع فرعاً عليها ثم ان المهايأة في اللغة منفعلة مشتقة من المته وهي الحالة الظاهرة للمنهج للشيء وابدال النمرة الظاهرة فيها

والتمالك والتفاعل منها وهو ان يتواضعوا على امر فيه رضوا به وحقيقة ان كلما منهم رضى بجملة واحدة ويختار ما يقال بما فلان فلانا وما يات القوم
وفي عرف الفقهاء اي عبارة عن قسمة المنافع كذا في الشرح قوله المهايأة جائرة استحسانا للحاجة اليه قال الشرح والقياس ياتي جازبا للمناسبات

الان القسمه اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جمع المنافع في زمان واحد والتمها في جميع على التعاقب ولهذا

لو طلب احد الشريكين القسمه والاخر المهايأة يقسم القاضيه لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يختل القسمه ثم طلب

احدهما القسمه يقسم وتبطل المهايأة لانه ابلغ ولا يبطل التمايز بموت احد هما ولا بموتهما لانه لا ينقض لاستناقه المالك

ولا فائدة في النقص ثم الاستيناف ولو تباينا في دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا حلها في هذا

سفلها جانبا لثالث القسمه على هذا الوجه جائزة كذا المهايأة والتمها في هذا الوجه فزاد جميع الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التمايز

المنفعة بحسبها اذ كل واحد من الشريكين يتبع في نوبته ملك شريكه عوضا عن استتاع شريكه بملكه في نوبته اقول فيه شي وهو ان ما ذكره في وجهه بالقياس

جوازها انما يتم في صورة التمايز من حيث الزمان بان يتتبع احدهما يبعين واحده في وقت آخر بوقت اخرى لاني صورة التمايز من حيث المكان

كما اذا تباينا في دار على ان يسكن احدهما ناحية منها والاخر ناحية اخرى منها فان التمايز في هذه الصورة افراد جميع الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط

فيه التمايز في وجهه في الكتاب عن قريب والظاهر من تقريره انهم كون جواز التمايز على الاطلاق امر استحسانيا مخالفا للقياس وما ذكره من بيان

الاشي بذلك كما ترى قوله الا ان القسمه اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد والتمايز جميع على التعاقب اقول في كونه هذا تحليل

نظر اذ قد صرح بان التمايز قد يكون من حيث الزمان وقد يكون من حيث المكان وسياتي ذلك في الكتاب ايضا والجمع على التعاقب انما هو في التمايز

من حيث الزمان واما في التمايز من حيث المكان فيتحقق جميع المنافع في زمان واحد كما سيمتدحه نعم ان القسمه في الاعيان اقوى بلا ريب من شرط التمايز

الذي هو قسمه المنافع لحصول التملك في الاولى من حيث الذات والمنفعة وفي الثاني من حيث المنفعة فحسب قوله والتمايز في هذا الوجه افراد جميع

الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التمايز هذا الصراح انه افراد لانه لو كان مبادلة كان تملك المنافع بالعوض فيلحق بالاجارة حيث لا يشترط

التمايز كذا في الشرح اقول لتأمل ان يقول ان اريدانه لو كان مبادلة من كل وجه كان محققا بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما يشترط في الاجارة

فموسم لكن لا يلزم من عدم كونه مبادلة من كل وجه كونه افراد من كل وجه حتى يثبت كونه افراد لجميع الانصاء الجواز ان يكون افراد من وجه مبادلة

من وجه بان يكون افراد الانصيب كل واحد منهما من المنفعة في الناحية التي يسكن هو فيها ومبادلة لنصيبه منها في الناحية الاخرى بنصيبه الاخر

في الناحية التي يسكن هو فيها كما قالوا في قسمه الاعيان على ما مر في صدر كتاب القسمه انما لا تعرض عن المبادلة والافراد لان ما يجمع الاضداد بعضها

كان له وبعضه كان لصاحبه فهو يافده عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة ولو لوجه كان محققا بالاجارة فيشترط فيه التمايز كما

في الاجارة فهو ممنوع لان الاجارة مبادلة المنفعة بالعوض من كل وجه فلا يلزم من اشتراط التمايز فيها اشتراط فيها هو افراد من وجه ومبادلة

من وجه قال صاحب العناية في تحليل قول النص والتمايز في هذا الوجه افراد لجميع الانصاء فان القاضى بجميع جميع منافع احد هما في بيت واحد

بعد ان كانت شائعة في البيتين وكذلك في حق الاخر انتهى وقد سبقه الى هذا التوجيه تلج الشريعة في شرح هذا المقام اقول فيه فظهر ان جميع المنافع

الشائعة في البيتين في بيت واحد محال لعدم جواز انتقال العرض من محل الى محل آخر كما يقرر في محله فكيف يمكن القاضى من جميعها فان قلت ليس

المراد ان القاضى بجميعها حقيقة حتى يتوجه ما ذكره بل المراد ان القاضى بجميعها كما يكون ذلك التمايز مبادلة فيشترط فيه التمايز كما اشار اليه

المصنف بقوله ولهذا لا يشترط فيه التمايز قلت اشتراط التمايز فيه ليس باجيب من اعتبار الحال متحقا حتى يرتكب الباقي الاجل وقع الا والتمها

اعتبار الاجل متحقا ليس باولى واسهل من عدم اعتبار شرط الاجارة هنا للضرورة حتى يرتكب الاول دون الثاني وترك كثير ما يتبني في الشرع

الاجل للضرورة شائع في قواعد الشرع الا يرسى الى ما ذكره وفيما ذكره وفيما مر القياس ان القياس يابى جواز التمايز لانه مبادلة المنفعة بحسبها

وهي لا يجوز عندنا على ما يقرر في كتاب الاجارات لكانت كذا القياس فيه لضرورة حاجة الناس اليه على ان لزوم اشتراط التمايز فيه على تقدير

وقد اختلف الفرق ان الصبيبين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقا في
 في العقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغيير عليها فتفوت المعادلة ولو زادت
 الغلة في نوبة احد هما عليها في نوبة الاخر فيشتد كان في الزيادة ليحقق التعديل بخلاف
 ما اذا كان الثماني على المنافع فاستغل احد هما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه الثماني
 جاصل وهو المنافع فلا تضرة زيادة الاستغلال من بعد والتميز في الاستغلال في الدارين جازي
 ايضا في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احد هما لا يشتد كان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرقان في
 الدارين معنى التمييز والافراز راجح لا تخادعنا من الاستيفاء في الدار الواحدة بتعاقب الوصل فاعتبر
 وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلو زاد في غلة حصته من الفضل وكذا يجوز في العبد من عند
 اعتبار الثماني في المنافع ولا يجوز عند لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الرضا العبد الواحد فادنى ما يميز
 وقال صاحب العناية بعد كلامه السابق وان كانت في الجنس اختلفت في الدور العبيد لغير سبب من كل وجه حتى لا يجوز بدون رضاها لان الممايا
 قيمة المنافع وقسمته المنافع معتبرة بقسمته الاعيان وقسمته الاعيان اعتبرت بمبادلة من كل وجه في الجنس اختلفت فكذا قيمة المنافع انتهى اقول وهذا
 ايضا مأخوذ من الكتب المذكورة ولكنه محل بحث ايضا اما اذا قلنا انه قد ذكر في الكتاب من قبل ان الثماني من حيث المكان افرز بجمع الانصب
 لا بمبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقية ولا ينبغي ان الثماني في الجنس اختلفت انما يتصور بان انتفع احد الورثة باحد الاجناس والآخرة كما في الله
 والعبيد فيصير من قبيل الثماني ومن حيث المكان فكيف يتم القول بان الممايا ان كانت في الجنس اختلفت فبمبادلة واما ثانيا فانه لو اعتبرت
 الممايا في الجنس اختلفت بمبادلة من كل وجه لكانت الممايا في الدور كاجارة السكنى بالسكنى في المبيد كاجارة الخدمه وشئ ذلك لا يجوز عندنا كما تقرر
 في الاجارات اتم الا ان يكون مجموع قوله كالدور والعبيد مثلا لا واحد فالأول ان يسكنها على ان يسكنها الدور ويستخدم الاخر العبيد لكنه بعيد جدا سيما
 مقابلته قوله من قبل كما في الثياب والاراضي واما الثالث فلان قوله وقسمته الاعيان اعتبرت بمبادلة من كل وجه ممنوع اذ قد تقرر في صدر كتابنا
 ان القسمه ان قسمته الاعيان مطلقا لا تعري عن معنى الافراد ومعنى المبادلة الا ان معنى الافراد هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى المبادلة هو
 في غير ذوات الامثال الا ان ذلك الغير ان كان من جنس واحد اجبر القاضي على القسمه عن طلب احد الشئ كما وان كان اجناسا فاختلافه لا يبرر
 القاضي على قسمته المتعددا للمعادلة باعتبار جنس التفاوت في المقاصد اتم الا ان يقال الممايا ذكرهنا ان قسمته الاعيان في الجنس اختلفت
 اعتبرت بمبادلة من كل وجه لا انه سبب من كل وجه في الحقيقة فلا ينافي ما تقرر في صدر الكتاب لكن فيه ما فيه قتال قوله وجه الفرق ان القسمه
 يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاوه في العقار وتغيره في الحيوان لتوالي اسباب التغيير عليها فتفوت المعادلة وقال
 في العناية لان الاستغلال انما يكون بالاستعمال والظاهر ان علمه في الزمان الثاني لا يكون كما كان في الاول لان القوى الجسمانية متناهية
 انتهى اقول نقائل ان يقول مقتضى هذا الوجه ان لا يجوز التمايز في العبد الواحد على نفس المنافع كما لا يجوز على الاستغلال اذ الظاهر ان منافع
 التي هي اعمال لا يكون في الزمان الثاني كما كانت في الاول لثناهي القوى الجسمانية فتفوت المعادلة ومع ان الثماني في العبد الواحد على منافعه
 جازية بالاتفاق كالثماني على منفعة البيت الصغير كما من قبل في الكتاب ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بان الثماني في العبد على الخدمه انما يجوز ضرورة
 انها لا يبقى فبعد زعمهم ما لا ضرورة في الغلة لانها اعيان باقية تروا القسمه عليها فافرقا وتبجي في الكتاب غير هذا الفرق بين المنفعة والغلة
 قوله ولا يجوز زعمه لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فادنى ما يميز العبد الواحد فادنى ما يميز العبد الواحد فادنى ما يميز
 والتميز راجح في غلة العبيد لان كل واحد منها يصل الى الغلة في الوقت الذي يصل اليها فيه صاحبه فكان كالممايا في الخدمه واجيب بان
 التفاوت يمنع عن رجحان معنى الافراز بخلاف الخدمه لما بينا من وجه الاصح ان المنافع من حيث الخدمه قديمة بتفاوت كذا في العناية اقول في الجواب
 نظر اذ قد مر في بيان فوت المعادلة في الثماني في العبد الواحد على الاستغلال ان الاستغلال انما يكون على حسب الاستعمال فلما قل التفاوت في
 المنافع من حيث الخدمه لزم ان يقل التفاوت في الغلة ايضا بالضرورة فلم يظهر وجه الخلق بين المسلمين ولعل هذا هو السر في ان جازية من الشرح

والتي اؤ في الخدمة جزو ضرورة ولا ضرورة في الغلة لا يمكن قسمتها كوني عينا ولان الظاهر هو التسامح في الخدمة ولا يستعمل
الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدائيتين عند خلد فالعيا والوجه ما بيننا في الركوب ولو كان محل او شتر او غيره بين
اثنين فتعيا على ان يأخذ كل واحد منهما طائفة يستقيمها او رعاها ويشرب الباني لا يجوز لان المهمات في المنافع ضرورية
انها لا ينبغي فتعذر قسمتها وهذا احيانا باقية يد عليها القسمة عند حصولها والهيئة ان يبيع حصته من الاخر ثم يشتري كلها بعد
مضى نوبته او يكتفم باللبن بمقدار معلوم استقرضا لنصيب صاحبه اذ فرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب

كتاب المزارعة

قال ابو حنيفة رحمه الله بالثلث والرابع باطلاً احل ان المزارعة لغةً مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الثمار وهي فاسدة عند ابي حنيفة وقال الجائز لما روى ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمارهم ثم اوزعهم ولا نه عن ذلك شركة بين المال والعمل فيخرج اعتباراً بالمضاربة والتجاع دفع الحاجة فان ذاك المال قد لا يستدعي الى العمل والقوى عليه لا يبيد المال فتست الحاجة الى العقد دون العقد بينهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود النمل معاملة بنصف الزواجر تد

وذكروا مضمون المعارضة المفصلة بطريق بيان الفرق بين المستثنين عن قبل الالاميين وعزوه الى السهوط ولم تغير هذا الجواب عنه اصلا منذ تبرعوا له

والتماثل في الخدمة هو ضرورة ولا ضرورة في اللغة لا المكان فسيهما لكونهما عينا هذا جواب عن قولهما اعتبارا بالتماثل في المنافع وبما ان الضرورة ما سئل

بجوابه ان المنافع لا ينبغي اعتدالها على النقصان ان يقول على انها كونها المنافع من قبل بقوله لان المنافع من حيث النقصان

فلم يتفاوت وعلاهما بهذا الضرورة لعدم التمسك في ذلك لواردين مسلمين على علم واحد بالتحص وهو باطل ولكن ان يجاب عنه بان المذكورين

لميل مئة بدا متعيل بان علة اجرا لغير اسمه وعلت العياوت ببيعها لان من واحد سبها على سبعة الى جملها مئة اخول لا تسوان سي ولا جواب

اما الاول فلان ابليس استناب في احواله في كل شيء لا يورده اليه في غير النبل ما يعرف في موسى

[illegible]

انما انما الظاهر من تعبد المفسر بالاعتبار المذكور تنبيه المفسر على ان يكون كل واحد منها على مستقلة ولا يراعى

و لا نقدر ان ننسب منها المدعى في مقامه ضرورة عدم حصول المطلوب بحد ذاته والاعادة على ان استقلال كل واحدة منهما في الافادة بين اما قلته المتفاوت

الان التعليل في حكم العدم في عامة احكام الشرع واما ضرورة تعذر القسمة فلان الضرورات تبين المحظورات على ما عرفت وليست شعري اذا يصنع

لشايخ المذنب في قول المستفت في البعد لان الظاهر هو التسليم في المحدثه الى آخره وقد اعترف بانه وجه آخر لابطال القياس وكذا في نظائر

فذلك من الأدلة المتعددة المذكورة في كثير من المسائل فمثل جعل كل واحد منهما جزء العلم لا غاية مستقلة

کتاب الزوار ع

كما كان الخراج من الارض في عقد المزارعة من النوع ياتي في التستة فذكر المزارعة عقيب التستة كذا في الشرح قوله قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث والرابع باطنان

والله اعلم انما قيد بالثلاث والربيع ليعتد محمل النزاع لانه لو لم يعين اصل الاثنين دراهم مسماة كانت فاسدة بالاجماع انتهى القول يريد على ظاهره ان المزارع

لنصفه وبما تمس بغيره من الكسور على النزاع أيضا فكيف يتبين بالتقديرات الثالث والرابع محل النزاع فالوجه ما ذكر في سائر الشروح من أنه إنما قيد بالثالث

أما إذا يجوز المزاج في جميع الصور عند تبركها بفظ الحديث فانه جار في الحديث اذ عليه السلام نهى عن الحمازة فيقول ما الحمازة قال المزاج في الثالث والرابع واما ما

الحديث بذلك لكان العادة في ذلك الوقت بترك التقدير انتهى والذي يمكن في توضيحنا في العناية ان المقصود بقوله اننا قيد بالثلث والربع مقابلة التفسير

اللائق لا مقابل التنفيذ والتقييد يعني انه قيد بالثالث والرابع ولم يطلق بالقيد عن الكثرة لانه قيد بهذا القيد المخصوص وهو الثالث والاول

لم يعيد يعقوب أخيه كالنصف وغيره لكن فيه ما ترى ^{في} ولأنه عقد شركة بين المال والنعل فيجوز اعتباره بالمفارقة قال تاج الشريعة فليس

في المضاربة يحصل مال من احد اجماعين وعمل من الجانب الآخر متقد شرعية بينهما في الربح وهما كذلك انتهى اقول لم يخفى المضاربة ان كان

بالداعى من احد الجانبين ولهذا قالوا بهناك وشرط العمل على رب المال مفسد للفقدهنا جاز لما سياتى فى الكتاب ان اذا كانت الارض

لا يملك العمل في محصيلها فله بحق شركة وله ما روى انه عليه السلام نفي عن الخبارة وهي المزارعة ولا يملك استيعاب بعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى فغير النعمان وكان الاجمح محمول او معدوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خبر كان خارج مقاسمة بطريق النبي والصلىم وهو جاز واذ افسدت عنده فان سقى الارض وكرهها لم يخرج شيء فله اجر مثله لانه في معنى اجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض والخارج في الوجحين لصاحب البذر لانه تمام ملكه ولا فخر لاجر كما فصلنا الا ان الفتوى على قولها الحاجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بعباد القياس يترك بالتعامل كما في الاستعانة ثم المزارعة ليعتقها على قول من يجيزها شرط احد هاتين الارض سالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا يفتقر به لان عقد الاملا يصح لامر اهل والثلث بيان المدونة عقد على منافع الارض ومنافع العامل والمدونة هي العيار للتعاين والارباع بيان من عليه البذر وقطعا للمنازعة واعلاما للمعقود عليه ومنافع الارض ومنافع العامل والحاكم بيان نصيب رب البذر من قبله لانه يستحق عوضا بالشرط فلا بد ان يكون معلوما ولا يصح الاستعانة بشرط بالعقد والسادس ان يخرج رب الارض بينا وبين العامل حتى لو شرط عمل رب الارض فيفسد العقد لغوات الفخيلة والسادس الشركة في الخارج بعد حصوله لانه يفتقر شركة في الاتقان فاقطع هذه الشركة كان مفسد للعقد والثامن بيان جنس البذر ليس بالاجر معلوم والعمل والبذر واحد جازم المزارعة ولا شك ان البذر مال بل البقر ايضا مال وقد اجتمع مع العمل في احد الجاهلين فكيف يتم اعتبار البذر مطلقا بالخارج قال قوله لانه لا اثر هناك للعمل في محصيلها قال صاحب معراج الدراية في شرح هذا العمل لانه اتى الزواجر على تاويل الزاخر انتهى قوله هذا تصرف صحيح لا يتقبله ذو فطرة سليمة عند سماع ان يحمل الضمير في قوله لانه على الثاني كما لا يخفى قوله ومعاملة النبي عليه السلام ابن خزيمة كان يخرج منطبعة بطريق ابن الصلح وهو جازم قال بعض الفضلاء هذا مخالف لما سلف في باب العشر والخارج ان ارض العرب كلها ارض عشقران غير من ارض العرب ممنوع كيف وقد يقر في الباب المذكور ايضا ان ارض العرب لا يقر لها عليها على الكفران مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وقد قرر النبي عليه السلام ابن خزيمة على ارضهم على الكفر وذكره واحد ارض العرب طولها وعرضها في الباب المذكور من الاقرب ذلك في موضعه عليه السلام بان غير ليست من ارض العرب قوله والخارج في الوجحين لصاحب البذر لانه تمام ملكه قيل قوله لانه تمام ملكه منقوض عن غضب بذر فزرعه فان الزرع له وان كان تمام ملك صاحب البذر واجيب بان الغاصب عامل لنفسه باختياره وتخصيه فكان اضافة الحادث الى عمله اولى والمزارع عامل بامر غيره فجعل العمل مضافا الى الامر كذا في السناية وغيره اقول النقض غير واردا صلا واليجاب غير دفع لما ذكرنا الاول فلان الزرع في الصورة المذكورتين تمام ملك صاحب البذر وانما هو تمام ملك الغاصب اذ قد مر في فصل ما يتغير عمل الغاصب من كتاب الغصب اذ اذا تغيرت العين المقصوبة لفعل الغاصب حتى زال اسمها ونظم منافعا زال ملك المقصوب منه عنها وملكها الغاصب ومنعنا عننا ومنع ذلك باشتراكها اذ ان الغصب منطبعة فزرعهما فقد تميزت ان البذر بالغصب والزرع يصير لملك الغاصب فيكون الزرع تمام ملكه واما الثاني فلان محل النقض انما هو قوله لانه تمام ملكه وما ذكر في الجواب لا يفسد بين الغاصب والمزارع من جهة مورد النقض وانما يفسد الفرق بينهما من جهة كون احدهما عامل لنفسه باختياره والاخر عامل بامر غيره والكل عام في الاول دون الثاني فلا يتم التقريب قوله الا ان الفتوى على قولها الحاجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستعانة اقول لقائل ان يقول نعم ان القياس يترك بالتعامل ولكن النص لا يترك بذلك لان التعامل اجماع على والاجماع لا يشرح به الكتاب ولا السنة على ما عرفت في علم الاصول فحق تسك ابى حنيفة رحمه الله بالسنة وهي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن الخبارة وهي المزارعة سيما لما فيها من فساد الفتوى على قولها ويمكن ان يقال انها ان يدفع ذلك يحمل المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما اذا شرط في عقد المزارعة شرط منسأف المروى عنهم كانوا يشترطون فيه شيئا معلوما من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها وقد اشار اليه صاحب الكافي في حديث قال فان قيل التعامل على خلاف النص باطل قلنا النصوص الواردة في التجديدات منسورة والنصوص والالايلل لاجد الخلاف فيها او يحلها على ما اذا شرط شرط مفسد افتدروى عنهم كانوا يشترطون فيها شيئا معلوما من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها الى هنا كلامه قوله والجماع من نصيب من لا يزرع من قبله لانه يستحق عوضا بالشرط فلا بد ان يكون معلوما اقول تسك ان بيان نصيب كل من المتعاقدين مما لا بد منه في عقد المزارعة فبيان نصيب من لا يزرع من قبله من الشرط المذكور بيان نصيب الآخر مما لا يجزى كثيرا على فاعل قوله والسادس الشركة في الخارج بعد حصوله لانه يفتقر شركة في الاتقان فاقطع الشركة كان مفسد للعقد قال كثير من الشراح لانه اذا شرط قطع الشركة في الخارج بقية اجارة مختصة والقياس بان جواز الاجارة لمختصة بامر معدوم انتهى قوله في بيان القياس

قال اوهى عندهما على اربعة اوجه ان كانت الارض والبذر الواحد والبقر والعمل الواحد جائز ان يكون اربعة
لان البقر آلة العمل فصار كما اذا استاجر خيطا للتيط بآلة الخياط وان كان الارض الواحد والعمل والبقر والبذر

الواحد جائز لان استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجر هابدا لخدمته وان كانت الارض

3

كما يابى قياس الاجارة المحضة باجر معدوم يابى جوازها باجر معدوم وارضا اذ قد يقرنى كتاب الاجارة ان القياس يابى جواز الاجارة مطلقا كقول
عليه السلام هو المستفعة غير موجودة في الحال لكنها جازها استعمالا لما جرت عليه الناس اليها فكيف يتم الاستدلال بمجرد ان يابى القياس جوازها على سبيل
الاجارة على تقدير بقائها اجارة محضة فالأظهر ان يقال بدل قولهم والقياس يابى جواز الاجارة المحضة باجر معدوم والما جارة المحضة باجر معدوم
فاسد قطعاً ثم قول لا يذهب على ذى فطرة سليمة ان مراد المصنف بهنا غير ما ذكره هو لا الشرح فانهم علموا كون ما يقطع هذه الشركة مفسدا
للعقد بانه اذا شرط فيها ما يقطع الشركة في الخارج تبقى اجارة محضة والقياس يابى جواز الاجارة المحضة باجر معدوم والمصنف فرج كون ما يقطع
هذه الشركة مفسدا للعقد على ما قبله حيث قال فما يقطع هذه الشركة كان مفسدا للعقد فقد جعل حله ذلك ما قبله وهو مضمون قوله لا ينفق شركة في الا
فمراه ان عقد المزارعة شركة في الانتهاوان كان اجارة في الابتداء فكذا معنى الشركة مستعينة في انعقاد المزارعة فما يقطع هذه الشركة ينفي المستعينة
في انعقادها فيفسد عقد المزارعة لا محالة قوله وهى عندنا على اربعة اوجه اعلم ان مسائل المزارعة في الجواز والنسب مبنية على اصل وهى ان المزارعة
ينفقد اجارة وتتم شركة وانقضاء اجارة انما هو على منفعة الارض او على منفعة العامل دون منفعة غيره كما من منفعة البقر والبذر لانها استيجار بعض
الخارج وهو لا يجوز قياسا لكنها جازها في الارض والعامل لو روى الشرع به فيما امانى الارض فاخر عبد الله بن عمر رضى الله عنه وتعامل الناس و
في العامل ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر والتعامل لم يرد الشرع به في البذر والبقر فاخرنا فيما بالقياس بكل ما كان من صورة
الجواز فهو من قبل استيجار الارض او العامل ببعض الخارج او كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين ولكن المتصور فيه هو استيجار الارض والعامل
ببعض الخارج لكونه مودا الشرع وكل ما كان من صور عدم الجواز فهو من قبيل استيجار الآخرين او كان المشروط على احدهما شيئين غير متجانسين فلم
يكن احدهما متعلقا بالآخر ولكن المتصور فيه هو استيجار غير الارض والعامل ببعض الخارج لعدم ورود الشرع في غيرهما وهذا هو الاصل الذي يدور عليه
مسائل المزارعة كذا في الشرح واثار البذر في الذخيرة وجامع فخر الاسلام ثم ان صاحب العناية بعد ما ذكر الاصل المزبور قال فاذا عرف غير ذلك
تعلينا في تطبيق الوجه على الاصل المذكور فاما الوجه الاول فهو ما كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين فان الارض والبذر من جنس العمل
والبقر من جنس المتصور اليه الاستيجار فيحل كان العامل استاجرا للارض والوجه الثانى والثالث متافيه استيجار الارض والعامل
واما الوجه الرابع على ظاهر الرواية فباطل لان المشروط شيان غير متجانسين فلا يمكن ان يكون احدهما متعلقا بالآخر بخلاف المتجانسين فان الشرع
او الاصل يجوز ان يشترط للارض والفرع الى هنا كلامه اقول فيه خلل لانه جازنى الوجه الاول ان يجعل العامل مستاجرا للارض وان يجعل رب الارض
مستاجرا للعامل ولا مجال فيه للاول بل لا بد ان يكون المستاجر فيه هو رب الارض لان البذر كان من قبله في هذا الوجه وقد يقر فيما من الشرط ان
من شرط صحة المزارعة عندنا ان البذر اذا كان من قبل رب الارض كان المستوفى منافع العامل فكان المستاجر هو رب الارض وانما يصح ان
يكون الناس مستاجريها اذا كان البذر من قبله او يكون المعقود عليه حيث تنفع الارض وعن هذا قال المصنف في تحليل جواز المزارعة في الوجه الاول
لان البقر آلة العمل فصار كما اذا استاجر خيطا للتيط بآلة الخياط فانه بمنزلة التصريح بان المستاجر في هذا الوجه هو رب الارض والعامل هو الاجير كخياط

قال ولو ائتمرت رب الارض والبذر من قبله وقبل كرم المزارع الا ان ذلك في عمل الكتاب قبل هذا في الحكم لها في ايدينا وبين الله تعالى بزرعه واستؤجره العامل كونه في ذلك
قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة وقد في الوجوه في الاجارات طوكان فعنا ثلث سنين فلما انت الزرع في السنة الاولى ولم يستحصل حبات
دب المزارع في يد المزارع حتى يستحصل المزارع وتقسيم على الشطر وتقتطع المزارعة فما بقي من السنيتين في ان ابقاء العقد في السنة الاولى وعاقة الحقين
بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيها فليست على القياس لو مات دب الارض قبل الزرع بعد ما اكد الارض وخولاها وانفقته في المزارع
لا بد فيه ابطال المزارعة ولا يخفى للعامل مقابل ما عمل كانه انشاء الله تعالى اذا فسخ المزارع بين قادم حتى ما يلحق من فاقاجار لا يلحق فيه جازم في اجارة وليس للعامل ان يطالب
بما كان في حوزة المزارع لان المزارع اذا تقوى بالبعد جازما قوم بالحاجر فاذا انعدم الحاجر لم يجز له ولا بد له ان يستحصل سهم الارض الذي حتى يستحصل له في البيع ابطال
حق المزارع والتأخير اذ من ابطال المزارع يخرج القاض من المزارع لان المزارع لا بد له ان يفسخ المزارع بين قادم حتى ما يلحق من فاقاجار لا يلحق فيه جازم في اجارة وليس للعامل ان يطالب
اجز من نصيبه من الارض لان يستحصل العقد على الزرع عليه على مقدار حقها معناه حتى يستحصل في بقية الزرع باجر المثل بتدليل الطويل المجدين فيسأل الله واما في العمل على ان
العقد قد فسخ باتحاد المزارع وهذا على في المال المشترك وقد اجاز في اذامات رب الارض المزارع في حيث يكون العمل في العمل لان هناك يقينا العقد في مده والعقد يستند في العمل
العامل امام هذا العقد قد فسخ في ملك هذا الباعه ذلك العقد فلم يخفى العامل وجوب العمل عليه فان نفق احد المتعاقدين صاحب المزارعة فاقاضه فمؤخر لانه لا ولاية له عليه ولو اراد رب الارض ان يخلو الارض
بقدر اقل من ذلك لان هذا المزارع ولو اراد المزارع ان يأخذ بقدر اقل من صاحب الارض فيكون ينسب اذامته فمؤخر نصيبه او فاقاضت على الزرع واجرم ما يقفه في حصته

تم تحليل المزارعة في جبهتين الاولى في قولهم ولو ائتمرت رب الارض والبذر من قبله وقد كرم المزارع الارض فلا شيء له في عمل المزارع
لان المزارع عامل في نفسه لانه استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه والعامل لنفسه لا يستوجب الاجر على غيره وانتهى اقول ليس هذا البذر اذ قد مر مرارا
وتقرر ان البذر اذا كان من قبل رب الارض معين ان يكون المتاجر هو رب الارض والمفروض في مسئلتنا ان يكون البذر من قبل رب الارض
فكيف يتم القول بان المزارع استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه قوله واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة هذا هو القياس
واما الاستحسان فيعقب عقد المزارعة الى ان يستحصل الزرع كذا في الشرح وعزا في النهاية ومعالج الدراية الى السبوط والذخيرة وقال بعد ذلك
في النهاية واعلم انه اراد بقوله واذا مات احد المتعاقدين ما بعد الزرع لان الذي يكون قبله مذكور فيما يليه ولم يفصل بين ما بنت الارض او لم يثبت
ولكنه ذكر جواب النهاية في قوله في وجه الاستحسان ولما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جواب ما لم يثبت عند موته ولعله ترك ذلك اعتمادا
دخوله في اطلاق اول المسئلة انتهى اقول فيه بحث لان ما ذكر في اول المسئلة انها موجودا بالقياس كما صرح به قاطبة فيدخل فيه ما بنت الزرع عند موته
وما لم يثبت ولا شك ان مراده بالجواب في قوله ولكن ذكر جواب النابت في قوله في وجه الاستحسان فلما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جواب
ما لم يثبت عند موته انها موجودا بالاستحسان فكيف يتم قوله ولعله ترك ذلك اعتمادا على دخوله في اطلاق اول المسئلة ولا ريب ان دخوله في جواب
القياس لا يقتضي دخوله في جواب الاستحسان ايضا وعن هذا اختلف المشايخ فيه كما صرح به في الذخيرة حيث قال واذا مات رب الارض بعد المزارعة
قبل البساتين بقي المزارعة ففسخ اختلاف المشايخ انتهى قوله واذا فسخت المزارعة بين قادم حتى صاحب الارض فاقاجار الى بعضها جازم كما في
الاجارة قال في النهاية ثم هل يحتلج في فسخ المزارعة الى قضاء القاضى او الى الرضى ذكر في الذخيرة فيه اختلاف الروايات فقال لا بد لصحة الفسخ من
القضاء او الرضا على رواية الروايات لانها في معنى الاجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والاجارات والجامع الصغير لا يحتاج فيه الى القضاء ولا الى
الرضا وبعض مشايخنا المتأخرين اخذوا برواية الزياوات وبعضهم اخذوا برواية الاصل والجامع الصغير انتهى وقال في النهاية والتشبيه بالاجارة
يشير الى انه اختار رواية الزياوات فانه عليها لا بد لصحة الفسخ من القضاء او الرضا لانها في معنى الاجارة على رواية كتاب المزارعة والاجارات والجامع
الصغير لا يحتاج فيه الى ذلك انتهى اقول فيه نظر لان التشبيه بالاجارة انما يصلح للاشارة الى انه اخذ رواية الزياوات ان لو كانت الرواية في
الاجارة مقصورة على افتقار الفسخ فيها الى القضاء او الرضا وكان المصنف قد اخذها من هناك صح رواية افتقار الفسخ الى احداهما ولم يكن شيء منهما كافيا
المصنف قال هناك ثم قول الله ورضى الفسخ القاضى الشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضى في انتقض وهكذا ذكر في الزياوات في عذر الدين وقال
في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه ذكر فالاجارة فيه ينتقض وبذلك يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضى انتهى فتأمل قوله وليس للعامل ان
يطالبه بما كرم الارض وحضر الاشارة الى قال في النهاية الفسخ بعد عقد المزارعة وعمل العامل يتصور في حوزة المزارع في الكتاب الصورتين منها
وهما ان يفسخ بعد ما كرم الارض وحضر الاشارة الى اذ فسخ بعد نبات الزرع قبل ان يستحصل ولم يذكر ان يفسخ بعد ما كرم الارض الا انه

المزارع

المزارع

والمساقاة هي المعاملة في الاشجار والكلام فيها كالكلام في الزراعة وقال الشافعي من المعاملة جائز ولا يجوز المزاجعة
 لا تبع للمعاملة لان الاصل في هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة في الزيادة ودون الاصل وفي الزراعة لو شرط الشركة
 في الربح ودون البدن بان شرط فقه من رأس الخارج فيفسد فجعلنا المعاملة اصلاً وجوزنا الزراعة تبعاً لها كالشرب في بيع الارض
 والفتوى في وقف العقار وشرط المدة قياس فيها لانها اجارة بمعنى كما في الزراعة وفي الاستحسان اذا لم ينبت
 المدة يجوز ويقع على اول ثم يخرج لان القولا ذكرها وقت معلوم وقت ما يتقار وتبين خلو فيها ما هو للتيقن
 وادراك البدن في اصول الرطوبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لان
 استناده لا يختلف كنبو اخيراً وصيفاً وبيعاً ولا انتهاء بناء عليه وقد خله الجهالة وبخلاف ما اذا دفع اليه غرساً قد علق
 ولم يملك القوم معاملة حيث لا يجوز الا ببيان المدة لانه يتفاوت بقوة الاراضى وضعفها تقاوتاً فاحشاً وبخلاف ما اذا دفع بخلاف
 او اصول شرطه على ان يقوم عليها او يطلق في الرطوبة تفسد المعاملة لانه ليس لذلك نهاية معلومة

ولان الزراعة لما وقع فيها الخلاف بين الاكثر كانت الهاتجة الى علمها من قدمت ولان تقريراتها اكثر من تفرجات المساقاة انتهى اقول
 في تقريره نوع غلط فانه قال في اوائل كلامه لان المساقاة جائزة بلا خلاف وذلك يقتضي عدم وقوع الخلاف اصلاً في جواز المساقاة وليس كذلك
 قطعاً لان ابا حنيفة لم يجوزها كما ذكر في نفس الكتاب حيث قال قال ابو حنيفة المساقاة يخرج من الثمن باطلاً وكذا ان لم يجوزها كما ذكر في عابته الشرح وقال
 جمهور الشراح كان من حق المساقاة ان يقرم على الزراعة لكثرة من يقول يجوزها ولو رددوا الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام بابل خبير الا ان
 موجبين صوب ايراد الزراعة قبل المساقاة احداهما شدة الاعتقاد الى معروفة احكام الزراعة لكثرة وقوعها والثاني كثرة تفرج مسائل الزراعة بالنسبة الى
 المساقاة اقول فيه ايضاً شئ وهو ان قولهم ولو رددوا الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام بابل خبير يحمل نظر فان الاحاديث كما وردت في حق المساقاة
 وردت في حق الزراعة ايضاً من غير فصل سيما الاحاديث الواردة بطرق شتى في قصة ابل خبير وعن هذا قال المصنف في اوائل كتاب الزراعة وهي نهي
 الزراعة فاستدعت الى حنيفة وقالوا جائزة لما روي ان النبي عليه السلام عامل ابل خبير على نصف ما يخرج من ثمرها وزرع انتهى وكان كلامه فربما
 الشراح اطلع على ما في كلام الآخرين من الغل حيث ترك ما دخل به الآخر كما ترى قوله والمساقاة هي المعاملة قال في النهاية والمساقاة هي المعاملة
 بلغة اهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعي فهو عاقدة دفع الاشجار والكروم على من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها انتهى
 وروى عليه صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال هي عبارة عن المعاملة بلغة اهل المدينة وفي الشرع عقد على دفع الشجر الى من يصليحها ومن
 ثمره وقال في الحاشية مفهومها اللغوي اعم من الشرعي لانه كما توهمه صاحب النهاية انتهى اقول ليس ذلك بوارد اذ الظاهر ان المراد بالمعاملة
 في قوله والمساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة هو المعاملة المعهودة بين الناس المسماة بلغة اهل المدينة وهي عاقدة دفع الاشجار والكروم الى
 من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها وليس المراد بها مطلق المعاملة الشاملة لمثل البيع والاجارة وسائر العقود حتى يكون فيها
 اللغوي اعم من مفهومها الشرعي والا يزم ان لا يقع قوله المساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة او لا شك ان اهل المدينة لا يطلقون لفظ المساقاة
 على كل معاملة بل انما يطلقونها على معاملة مخصوصة معروفة بين الناس وقد اعترف ذلك المراد ايضاً بان المساقاة عبارة عن المعاملة بلغة
 اهل المدينة فلا يتصور ان يكون مفهومها اللغوي اعم من الشرعي كما لا يخفى قوله والكلام فيها كالكلام في الزراعة قال في النهاية يعني شراً
 في الشرط التي ذكرت في الزراعة انتهى اقول في هذا التفسير غلط لان الشرط التي ذكرت في الزراعة ليس كلها شرطاً للمساقاة فان شرائط
 المساقاة اربعة كما نص عليه الامام فاضيلان في فتاواه وفي النهاية وغيره ايضاً وشرائط الزراعة ثمانية كما سفي الكتاب في اوائل الزراعة وكيف
 يتم القول بان شرائط المساقاة هي الشرط التي ذكرت في الزراعة وقد سبق صاحب الكفاية الى هذا التفسير الذي ذكره صاحب النهاية ولكن فيه
 ما يصلح في الجملة حيث قال اتى وشرطها هي الشرط التي ذكرت في الزراعة مما يصلح شرطاً للمساقاة انتهى ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله
 والكلام فيها كالكلام في الزراعة ان الدليل على جوازها وعدم جوازها على القولين كما سفي في الزراعة ويرشد اليه قوله وقال الشافعي المعاملة كما
 ولا يجوز الزراعة لا يتبعها الى آخره فانه بيان قول ثالث فارق بين كون الزراعة اصلاً او كونها تبعاً فلو كان المراد بقوله والكلام فيها كالكلام في

وهذه ردة الغراس لا تعبا لها بالارض فيجب قيمتها واجزأ مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس
لنقصها بنفسها وفي آخرها طريق اخر بيننا في كفاية المنتهى وهذا الصلح والله اعلم

كتاب الزباج

مقرر وقد مر سنة جواز الشخ بالانذار رواته واحدة فذكر مسئلتنا به وبهذا بيان وقوع الردتين فيسأيدل على ان المراد ترك ذلك العمل في تولد
ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هو التبرك الاختياري لا غير فتأمل قوله ولقد ردد الغراس لاتصالها بالارض قال صاحب النهاية يعني لو قطع
الغراس وسلمها لم يكن تسليما للشجر الغراس بل يكون تسليما للقطعة خشية وهو ما شرط ذلك بل شرط تسليم الشجر لقوله على ان يكون الارض والشجر
رب الارض والغراس نصين فلما لم يكن تسليمها موهي ثابته وجب رد قيمتها انتهى واقضى افرو في شرح هذا العمل على هذا المنوال صاحب ملح
الدراية وصاحب العناية واعترض بعض الفضلاء على قولهم لو قطع الطريق سلمها لم يكن تسليما للشجر بل يكون تسليما للقطعة خشية حيث قال فيه بحث اذ سلم
حينئذ لم يكن تسليما للشجر انتهى اتقول من ذلك مكاره لان الشجر على الفاض عليه في عادة كتب اللغة ما كان على ساق من نبات الارض فاذا قطع الغراس
لم يصدق عليه هذا القول فلا يطابق عليه لفظ الشجر فلا يكون تسليم القطوع تسليما للشجر لانه لا حاله بل يكون تسليما للقطعة خشية كما قاله هو لا والشرح نعم ان
قولهم كما لا شرط تسليم الشجر لا تسليم القطعة خشية مستررك لا يبيد طائفا منها لان استحقاق الغراس الشجر ليس بمقتضى الشرط بل يكون الشجر مكانه
كما صرح به ولقد يجب على رب الارض رد قيمة تمام الغراس مع كون الشجر وان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصين وقد
ترشد قوله وفي تخريجها وجه آخر بينا في كفاية انتهى يعني وفي تخريج هذه المسئلة طريق آخر اى دليل آخر سوى ما ذكرناه في كتابنا هذا من طريق فقهاء
الطمان بينا اى بينا ذلك الطريق الاخر في كفاية انتهى قال كثير من الشرح في تفسير ذلك الطريق وهو شرط الارض نصف الغراس بين
العامل بنصف ارضه او شراره جمع الغراس بنصف ارضه ونصف الخارج فكان عدم جواز هذا العقد لجملة لاند الغراس نصفها او جمعها لا لاقبال
سنى الاستيعار الذى هو معنى فقهاء الطمان انتهى اتقول يرد على الصورة الثانية ما ذكره وهى قولهم او شراره جمع الغراس بنصف ارضه و
نصف الخارج انما لا تصلح لان يكون طريق تخريج هذه المسئلة لان وضع هذه المسئلة على ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس
نصفين وفي الصورة المذكورة يكون جميع الغراس لرب الارض فلا يتصور المناصفة في الشجر فتأمل

كتاب الزباج

قال جمهور الشرح الناسبة بين المزارعة والزباج كونهما اتفاقا في الحال للاشتغال في المال فان المزارعة انما تكون باتفاق اصحاب في الارض
للاشتغال بما ينبت منها والذبح اتفاق الحيوان بالذبح روجه في الحال للاشتغال بجمعه بعد ذلك انتهى اتقول يتجه على ظاهره ما ذكره من كفاية
انما يقتضى تعقيب المزارعة بالذبح دون تعقيب المساقاة بالذبح اذ لا اتفاق في المساقاة والذي وقع في ترتيب الكتاب لتعقيب المساقاة
بالذبح لتعقيب المزارعة بها فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال جلاو المزارعة والمساقاة في حكم شى واحد بنا على اتحادهما في اكثر الشرائط
والاحكام كما تقرنى مباحثهما فكانت المناسبة المذكورة بين المزارعة والزباج بمنزلة المناسبة بين المساقاة والذبح فاعتقد ان ذلك
وعن هذا ترى كثير من اصحاب معتبرات الفتاوى كالزخيرة والمجلد وقتاوى قاضي خان وغيره انكفوا انكفوا كتاب المزارعة وجماد المساقاة
بابا منها وعنونوا بالمعالم وذكر كل واحدة من المزارعة والمساقاة في الكتاب بكتاب على عدة لا يدل على استبدال كل واحدة منها بذاتها و

قال العلامة شرط حل الذبيحة لقوله تعالى الامسا ذكيتوه كان بهيمة من النجس من اللحم الظاهر وكما ثبت به محل يثبت به الطهارة
 في المأكول وغيره فانه انما يذبح عن اكله عليه السلام كما في الارض بيسها وهي اختيارية كالخبر فيما بين اللبنة واللحمين فانه يظهر
 وهي الجهر في اتي موضع كان من البدن والثاني كالبدن عن الاول لانه لا يصار اليه الا عند الخبز عن الاول وهذا اية البديلية وهذا كان محل
 اكل في اخراج الدم والثاني اقصر فيه فاكتفى به عند الخبز عن الاول اذ التكليف بحسب الوسم ومن شرط حل يكون الذبايح
 صاحب صلاة التوحيد ما اعتقاد كالمسلم او دعوى كالكتابي وان يكون حلالا خارجا عن الحرام على ما ثبت به انشاء الله تعالى

اختصاصها باحكامها بل يكفي جهة التعارض بينهما في الجملة الا يري انه ذكر في العرف كتابا على حدة تعقيب ذكرهم كتاب البيوع مع انه من انواع الذبايح
 قطع كما صرحوا به من ان الذبايح جمع ذبيحة وهو اسم ما يذبح كالذبح والنذح مصدر فوج اذا قطع الاوداج كذا في الكافي والكشاف اعلم ان بعض الفقهاء
 من شتاننا ذهبوا الى ان الذبح مخطو راعا لما فيه من ايلام الحيوان ولكن الشرع اعله قال شمس الائمة السرخسي في المسبوط بل لعل قولهم وهذا
 عندى باطل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتناول اللحم قبل سبعة ولا يظن به ان كان ياكل ذبايح المشركين لانهم كانوا لا يذبحون با
 الاضنام فمعرفة انه كان يذبح وليطهروا نفسه وما كان يفعل لما كان مخطو راعا كما في الكذب والظلم والسفاهة انتهى وقال في العنانية بعد ذكر ذلك اوجب
 بانه يجوز ان يكون ما كان ياكل ذبايح اهل الكتاب وليس الذبايح كالكذب والظلم لان مخطو راعا في شرابا ما يقطع تجزئته فلا يرد الشرع با باحة
 الاعداء الضرورة وفيه نوع تجزئ من حيث تصور منفعة فيجوز ان يرد الشرع با باحة ويقدم عليه قبله نظر الى نفسه كما في جماعة للاختصاص وقد اكرم
 بما فيه الم لهم انتهى وقال المسيحي بعد نقل ما قاله شمس الائمة السرخسي والجواب المستدرك في العنانية
 قامت كل من الكامين لا يخلو عن نظر الاول فلا يحتاج الى دليل على انه كان يذبح بنفسه قبل البينة واما الثاني فكذلك يحتاج الى دليل على انه كان
 ياكل ذبايح اهل الكتاب فلم لا يجوز انه لم يكن اكل شيئا من الذبيحة الا بعد البينة انتهى اقول ليس به اشئ لان كون النبي صلى الله عليه وسلم يتناول
 اللحم قبل البينة امر متواتر لا يحتاج الى دليل والدليل على انه كان يذبح بنفسه عند شمس الائمة ان لا يظن به عليه السلام انه كان ياكل ذبايح المشركين
 كما ذكره والحجيب يمنع ذلك بنا على جواز انه كان ياكل ذبايح اهل الكتاب ولا يلزمه الدليل عليه ولا يحتاج اليه لكونه ما لا مستل لا فلا محل لتفخه
 قوله قال الزكوة شرط حل الذبيحة قال في غاية البيان وذهبوا على خلاف وضع الكتاب لانه اذا ذكر لفظ قال في اول المسئلة كان يشير فيه الى
 ما ذكر في الجامع الصغير مختصر القدوري وذهبوا لم تقع الاشارة الى احد جهات الم يذكره في التبريد وكان ينبغي ان لا يورد لفظ قال او يقول قال
 العبد الضعيف مشير به الى نفسه انتهى وقال العيني بعد نقل ذلك قلت هذا الطويل بالفاصلة لا ذكر في مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال بانها
 الفاعل واراد به نفسه فهذا ايضا مشبه ولا يلزم تعيين الفاعل الا ترى انه عندنا شذو القول الى القدوري او محمد بن الحسن لم يصح يضاعف
 كذلك عندنا شذو الى نفسه ولا ينبغي به الا على من لا يميز مسائل القدوري من مسائل الجامع الصغير ومن لم يميز بينهما لم يستحق الخوض في الهداية
 انتهى كلامه اقول الحق ما ذكر في غاية البيان وقول العيني ذكر في مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال بانها الفاعل واراد به نفسه ان اراد به انه ذكر
 في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير بها الى نفسه فمرتبة بلا مرتبة فاذا ذكر في اول المسئلة كان يشير بها الى ما ذكر في الجامع الصغير
 مختصر القدوري على الاطرا وكما ذكره صاحب الفاتية وان اراد بذلك انه ذكر في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير بها الى نفسه فهو موضح
 ولكن اذا ذكر في مثل تلك المواضع كان يقول قال العبد الضعيف على ما وقع في نسخ التهذيب او قال رضي الله عنه على ما وقع في النسخ الجديدة ولم يمتنع
 ذكر لفظه قال وحده في مثل تلك المواضع قط وهذا غير خلاف على من له دية بالاساليب كلام احسن فتشاح العيني كما في ما ذكره هنا قوله قوله تعالى
 الا اذ كنتم ثمان حكما بعد الاستئذان فاقبل وقدر الله تعالى قبله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى آخره فاستثنى من الحرمة الزكي فيكون

العنانية

قال ذبيحة المسلم والكاتبى حلال لما تلو أو لقوله تعالى وطعام الذين أو تو الكتاب حل لكم وحل إذا كان يعقل التسمية بالذبيحة ويصيط وإن كان صبيها أو مجنون أو أمار أو أمارا إذا كان لا يضيظ ولا يعقل التسمية والذبيحة لا تحل لأن التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذلك بالقصد وصحة القصد بما ذكرنا

قال صاحب العناية والرب على المشتق معلول أصفة المشتق منها لكن لما كان الحل ثابتا بالشرع جلت شرطا انتحوا أقول ليس هذا الكلام منه بمعتدل المعنى لأن ثبوت الحل بالشرع مما لا ينافي كون الصفة المشتق منها التي هي الزكوة عليه الحكم كما لا يخفى على ذي مسكة قوله ذبيحة المسلم كتابا حلال لما تلو أو لقوله تعالى وطعام الذين أو تو الكتاب حل لكم عني بقوله لما تلو أو قوله تعالى الأما ذكيتم وهو في حق المسلم وقوله تعالى وطعام الذين أو تو الكتاب حل لكم في حق الكتابي من باب اللفظ والنسبة كذا ذكره تاج الشريعة وهو الأحسن عندى أيضا في بيان مراد المصنف هنا قال صاحب العناية وقوله لما تلو أو أشاره إلى قوله تعالى الأما ذكيتم ولما استشعر أن يقال الأما ذكيتم عام مخصوص بخروج الوثني والمراد بالجوهرى فلا يكسر في طعام في الأفاوة ضم إليه قوله من قائل وطعام الذين أو تو الكتاب حل لكم إلى هنا كلامه أقول فيه بحث أما أولا فلا تافى سلم أن الخطاب في قوله تعالى الأما ذكيتم عام للكفار بل الظاهر أنه مخصوص بالمومنين كما يدل عليه السابق في السياق في النظم الشريف الأيرى أن ما قبله أول سورة المائدة وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أو فوا بالعقود وأملت لكم بهيمة الأنعام الأما تلى عليكم غير محلى الصبر وانتم حرم ولا شك أن الخطابات الواقعة هناك للمومنين خاصة ثم قال فخرج حرم عليكم الذبحة والدم ونحو ذلك من غير أن يذكر فيه التسمية والموقوفة والمتردية والطيخة وما أكل السبع الأما ذكيتم وقال القاضي البينى وذى وغيره من المفسرين أن قوله تعالى حرم عليكم البيضة الخ بيان لما تلى عليكم فلا جرم يكون الخطاب في حرم عليكم الأما ذكيتم للمومنين خاصة أيضا فلا يكون ما يلى الوثني ونحوه ولين سلم عمومته للوثني ونحوه أيضا فلا نسلم أن من قبيل العام الذبحة حتى من بعض بل هو من قبيل العام الذى نسخ بعضه بأخرى الوثني والجوهرى والمراد من حكمه أو يفيد تقريره في علم الأصول أن تخصيصه عندنا إنما يطلق على قصر العام على بعض ما يتناول به ما يستثنى من عموم العام وإن قصره على بعض ما يتناول به ما يستثنى غير موصول به هو الفسخ لا التخصيص وإن الذى لا يكون تقييدا إنما هو العام الذى نسخ بعض ما يتناول به ما يستثنى من عموم العام فى الباقي بلا ريب ولا شك أن الخبي فيه من قبيل الثاني ودون الأول لأن الذى يخرج الوثني ونحوه غير موصول بقوله تعالى الأما ذكيتم فكان تقييدا فى الأفاوة وليس سلم كونه تقييدا غير قاطع فى الأفاوة فهو كات فى الأفاوة المطلوب هنا بلا حاجة إلى ضم شئ آخر أو قد تقريره في علم الأصول أيضا أن الدليل الظاهر يقتضي وجوب العمل وإن لم يفد وجوب الاعتقاد وما نحن فيه من العلميات وأما ما يلى فلأن مثل ما ذكره صاحب العناية فى قوله تعالى الأما ذكيتم على الاستدلال بقوله تعالى وطعام الذين أو تو الكتاب حل لكم إن يقال أيضا أنه عام مخصوص بخروج ما لم يذكر اسم الله عليه فيقتضى أن يضم إليه أيضا وليس آخره أما لما قلنا أن الضم المذكور لا يفيد فى حق ذبيحة الكتابى ودون ذبيحة المسلم لا اختصاص الدليل المقصود بالكتابى فيلزم أن يقتضى الدليل قاصرا عن الأفاوة على ذبيحة المسلم على معنى رجم الشارح المرفوع القدر إلا أن يرى أن الدليل الثانى إذا افاد حل ذبيحة الكتابى إذا دخل ذبيحة المسلم أيضا ولا شك أن المراد بالعام فى قوله تعالى وطعام الذين أو تو الكتاب ذبايحهم قال النجاشى فى صحيحه قال ابن عباس طعامهم وذايحهم واشتد صاحب الكتابى وكثير من الشرح على ذلك بأنه لم يحل على ذلك لم يكن لتخصيص أهل الكتاب بالذكر فائدة أو قد ينعى الكتابى وغيره فيما سوى ذلك من الأطعمة فإن الجوهرى إذا استلوا حكمه على كلها ورد عليهم صاحب العناية حيث قال بعد نقل استدلالهم المذكور وفيه نظر فإن التخصيص باسم العام يدل على أنى عام سواء بل مرادهم

وفي اسمهم واوله الثلث فتناول المري والوجين وهو حجة على الشافعي في الاكتفاء بالحلقوم والبسري الا انه لا يمكن قطع هذه الثلثة
لا يقطع الحلقوم في ثلث قطع الحلقوم باقتضائه وظاهر ما ذكرنا من مقتضى مالك رحمه الله لاكثر ما بل يشترط قطع جميعها وعنده ان يقطع لكل اكل
وان يقطع اكثر من ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يضمن قطع الحلقوم والمري واحدا الوجين قال ايضا لله عنه هكذا ذكر القدر في الاختلاف في مقتضى
والمشهور في كتب مشائخنا اجمعهم الله ان هذا قول ابي يوسف وحده وقال في الجامع المصنوع وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاداج لم يكل من كل من قطع اكثر
من ذلك من الحلقوم بل لا يكل شيئا خلافا لاختلاف الرواية فيه فالحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا قطع الثلث اكل ثلث كان عيلا كان يقول ابو يوسف
او لا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد بن ابيه يعتبر اكثر كل فم وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لان كل فم منها اصل بنفسه لا تقضم الا عن غيره ولو رد اكل
بغيره يعتبر اكثر كل فم منها ولا يضمن ان المقضي من قطع الوجين انهما لا يضمن قطع اكل واحد منهما اكل واحد منهما اكل واحد منهما اما الحلقوم
يخالفت المري فانهم مجرى الحلقوم والماء والمري مجرى النفس ولا يضمن قطعهما ولا يضمن حنيفة رحمه الله ان اكثر يقيم مقام الكل في كثير من الاحكام
ثالث قطع اكله قطع اكثر منها او ما هو للمقضي يحصل بها ومن اراد للمسفق والتور في اخراج الحج لانه لا يضمن قطع حجر النفس او الطعام يخرج لم يقطع احد الوجين في مقتضى
عن ياد التعمين ما اذا قطع النصف الاكثر باق فكانه لم يقطع شيئا احتياطا بحجب الحكومة قال رحمه الله في النجس ان كان من علكي يكون باكله باكله لا يكون هذا النجس

في التوراة المحرقة من قبل الكفرة عن ذكر اية تجوز في اكرامه فانه في الاول اكلها بالثمن فقل لا اله الا انت الذي لا اله الا انت
 اكل منه حيا في وقت الشكر (امرا) يعني ان الله يحرم كل من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر قالوا ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 فان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر قالوا ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 بدون الاكل منها كذا النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 كالنار في الجحيم فقل النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 وقيل عني كذا في اذنا الطاهر وذلك الميتة والذئب غالي في كل ذئب يقع به في غير اكله قالوا ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 بالملأ فجميع ما في الجحيم استثنى بعضهم من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 من غير فصل في قوله عليه السلام في الجحيم الطاهر ما ذكره في الجحيم من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 وغيره عليه السلام وما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 على الاصل ما هو فيه من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 واما السبائك فالتكليف في اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 يكون من مضاعف الاكل في وقت الشكر
 لانه صبيح البر الذي لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 الميت وغيره وقال في كل وقت من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 ثم لم يزل النبي صلى الله عليه وسلم يكره اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 يقف المبتدئ عليها انما اذا اكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر

كتاب الاضحية

على الجحيم من ميتة ذلك كالحكم على جميع افراده ان كل من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 اكله من ميتة ذلك كالحكم على جميع افراده ان كل من اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 في اوقات كراهية اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 قوله ثم قيل كراهية اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 كراهية اكله من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 الاضحية من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 في قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا ياكل من السباع والكل من اكله في وقت الشكر
 راجع الى جميع من خالفنا في هذه المسئلة على التفصيل المار ذكره في كتابنا بعد موسى دليل التمسك بهذه الآية على الوجوه المذكورة لا
 يتشبه على قول من قال منهم باستثناء الضحية والكل من اكله في وقت الشكر
 الجحيم صفة بالحدس اقول لا يذبح على الفطن ان هذا القول من الاستدلال لا يفيد مدعى ذلك والشافعي يدون المصير الى اطلاق
 الحديث ايضا للسماح الطافي وعند ذلك لا يظهر وجوبه وليست مستقلة كما هو متفق عليه كلام المصنف بل يعني ان اطلاق ما روي في اطلاق حديث حل ميتة الجحيم

كتاب الاضحية

اوروا الاضحية عقيب الذبايح لان الاضحية ذبيحة فاحية وانما من بعد العام كذا قالوا اقول فيه مناقشة وهي انهم ان ارادوا ان الخاص يكون
 بعد العام في الوجود فهو ممنوع اذ قد اقر عند المحققين انه لا وجود للعام الا في ضمن الخاص وان ارادوا ان الخاص يكون بعد العام في العقل
 فهو اشاك يكون اذ كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص معقولا بالاكليد كما عرفت وكون الامر كذلك فيما نحن فيه ممنوع ويمكن ان يقال تميز ذلك
 من المعنى انما يفسر في المتعلق النفس الامرية واما في الامور الوضعية والاعتبارية كما فيما نحن فيه فكل ما اعتبره واختلاف في مفهومه شيء يصير ذاتيا
 لذلك الشيء ويكون تصور ذلك الشيء بالامور الاعتبارية في مفهومه تصور له بالكلية ولا شك ان معنى الذبح داخل في معنى الاضحية لانه شرعية
 فميتة قف اعتبارها على عقل معنى الذبح فيتم التفسير على اختيار الشق الثاني ما لم تقف ثم ان بيان معنى الاضحية لغو وشرعية قد اختلفت فيه عبارات
 الشرح فقال صاحب النهاية انما الغنم الاضحية امر شاة ونحو ما يذبح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه نوع من مخالفة لما ذكر في مشابهة كتب اللغة والقرآن

كتاب الاضحية
قال الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى في كل يوم من الاضحية يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظه ونحوه
فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في كل يوم من الاضحية يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظه ونحوه
فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في كل يوم من الاضحية يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظه ونحوه

والصباح وغيره فان المذكور فيها ان الاضحية تنجز في يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظه ونحوه
في عبارة صاحب النهاية وقال صاحب الغاية وسراج الدرر ان الاضحية في اللغة اسم ما ينجز في يوم الاضحية انتهى اقول فيه ساحة ظاهرة فانه
يتناول كل ما ينجز في يوم الاضحية من مثل الدجاجة والحمامة ونحوهما لا يطلق عليه لفظ الاضحية لاحسب الشرع ولا احسب اللغة وقال صاحب الكفاية
والكفاية هي التي ينجز بها اي ينجز انتهى اقول فيه ملل بين فانه يتناول كل ما ينجز في يوم الاضحية وغيره وانما هذا معنى الضحية مطلقا ولا شك ان
الاضحية اخص منها ثم قال صاحب النهاية واما شرعا فالاضحية اسم لحيوان مخصوص وهو الابل والبقر والضأن والمضرب مخصوص وهو
فصاعدا من هذه الانواع الاربعة والجدد من الضأن ينجز بنية القرية في يوم مخصوص وهو يوم الاضحية عند وجود شرطها وسببها انتهى
صاحب الغاية وفي الشريعة عبارة عن فسخ حيوان مخصوص في وقت مخصوص وهو يوم الاضحية انتهى اقول بر على ظاهرة ان الاضحية في الشرع
عبارة عما ينجز من حيوان مخصوص في وقت مخصوص لا عن فسخ ذلك الحيوان في ذاك الوقت فان هذا معنى الضحية لا معنى الاضحية وقد لوح
الاصحاب الاصلاح والاشباح حيث قال في في الشريعة ما ينجز في يوم الاضحية بنية القرية وقال في الفل عنه ومن قال عبارة عن فسخ الحيوان
مخصوص في وقت مخصوص فالصحيح بين الاضحية والضحية انتهى ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بحمل الكلام على كسائمه بناء على ظهور المرام فيكون المراد بذكر
حيوان مخصوص هو الحيوان المذبح نفسه وهذا كما قيل في تعبير العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان المراد منه هو الصورة المحاسة في
العقل على المسامحة كما حققه الشريف الجرجاني في عدة مواضع من تصانيفه وطعن بعض الفضلاء في التعريف الذي ذكره صاحب الغاية بوجه آخر
حيث قال اعلم انه لا بد للتعريف من وجه آخر وهو ان يقول بسن مخصوص لئلا يقتض التعريف انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه ايضا بان قوله
حيوان مخصوص يعني عن ذلك التقيد الاخر فان المراد بالحيوان ما يعبر عنه بخصوص النوع وهو الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن والمضرب
الذي ايضا هو الضحية فصاعدا من الانواع الاربعة المذكورة واجتزاع من الضأن وضده فلا يقتض التعريف بشي نعم لو فصل كما وقع في النهاية
وغيره لو كان الظاهر كانه سلك مسلك الاجمال اعتمادا على ظهور تفصيل ذلك في تضاعيف المسائل الآتية ثم قال صاحب النهاية واما شرطها
فتوابعان شرط الوجوب وشرط الاداء اما شرط الوجوب فاليسار الذي يتعلق به وجوب صدقة النضر والسلام والوقت وهو ايام النحر
لو دلت المرأة ولد بعد ايام النحر لاجب الاضحية لاجله ثم قال واما شرط الاداء فالوقت ولو ذهب الوقت بسن الاضحية الا ان في حق المؤمنين
بالامصار يشترط شرط آخر وهو ان يكون بعد صلوة العيد ثم قال واما سببها فهو السبب في هذا الكتاب فان سبب وجوب الاضحية بوصف الضحية
فيما بانها مكنته او يسيرة لم يذكر في اصول الفقه ولا في فروعها الا في الاول فاقول بالبد التوفيق ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر
والضحية شرط الوجوب وانما قلنا ذلك لان السبب انما يعرف بنسبة الحكم وتعلقه به اذا اصل في اضافته الشيء الى الشيء ان يكون جاذبا بسببها
وكذا اذا ازمه ففكر بذكره كما عرف ثم ههنا تذكر وجوب الاضحية بذكر الوقت ظاهر وكذلك الاضافة فانه يقال يوم الاضحية كما يقال يوم
الجمعة ويوم العيد والى كان الاصل هو اضافة الحكم الى سببه كما في صلوة النضر ولكن قد يضاف السبب الى حكمه كما في يوم الجمعة ومثل هذه

وذكر في الامنية ان على قول ان حليفه واجبه وعلى قول
ان حليفه واجبه من ايراد ان حليفه واجبه من ايراد ان حليفه واجبه
منكم فلا يلزم من شرطه واشفاقا وشيئا والتعليق بالامارة ينافي الوجوب ولا نهالو كانت واجبة على المقيمو
لجبت على الميسرة لا تضيق باختلافان في الوظائف المالية كالزكاة وقاصا كالعشيرة

الاضافة في الامنية لم توجد في حق المال الا يرى انه لا يقال الامنية للمال ولا مال الامنية فلا يكون المال سببا انتهى اقول فيه نظر لان الوقت
لما كان شرط وجوب الامنية كما صح به لم يبق مجال ان يكون سببا لوجوبها لان الشيء الواحد لا يصح ان يكون شرطا وسببا لشيء واحد آخر
تقرر في علم الاصول ان الشرط والسبب قياسان قد اختلفا في احداهما ينافي الاخر فانه قد اعتبر في السبب ان يكون موصلا الى السبب في الجملة
وفي الشرط ان لا يكون موصلا الى الشرط اصلا بل كان وجوده مشروطا متوقفا عليه ومن المتيقن ان يكون شيئا واحدا موصلا الى شيء واحد آخر ان
لا يكون موصلا اليه في حاله واحدة لا تضيق باختلاف القسطين وعن هذا قالوا في الصلوة ان الوقت سبب لوجوبها وشرطا لادائها فلم يلزم ان يكون
سببا وشرطا بالنسبة الى شيء واحد قوله الامنية واجبة على كل حر مسلم مقوم يومه في يومه الاصحى قال في العناية اخذ من النهاية وهي واجبة لغيره
الممكنة بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للامنية في اول يوم النحر ولم يصح حتى مضت ايام النحر ثم اقتصر كان عليه ان يتصدق بعينها بغيرها
ولا يستطيعه الامنية فلو كانت القدرة بالمقدرة كان دواها مشروطا كفا في الزكاة والعشر والخراج حيث يقطع بهلاك النصاب والخارج
بمطلوبه من آفة لا يقال ادنى ما يمكن به بل من اقامتها تلك القيمة بالبيع للامنية ولم يجب الا بملك النصاب فلو ان وجوبها بالقدرة لم يشترط
لان اشتراط النصاب لا ينافي وجوبها بالممكنة كما في صدقة الفطر وبهذا الاستدلال بالنظر الى شرطها وهو الحرية فيشترط فيه الشيء كما في صدقة
الفطر لا يقال لو كان كذلك لوجب التملك وليس كذلك لان القرب المالية قد تحصل بالاتلاف كالاعتماد والمضحي ان تصدق بالغير فقد
حصل النفع وان اعني التملك والاتلاف ببارقة الدم وان لم يتصدق حصل الاخير الى هذا لفظ العناية واعتراض بعض الفضلاء على قوله
بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للامنية في اول يوم النحر ولم يصح حتى مضت ايام النحر الى آخره حيث قال فيه ان المشتري اذا كان فقيرا
حين اشترى لها ولم يصح حتى مضت ايام فكذا الحكم ففي دلالة ما ذكره على مطلوبه بحث اوليس في الفقير قدرة ولا ممكنة ولا ميسرة فكذا لا اشتراط
بينة الامنية لا للقوة فليتأمل انتهى اقول ليس هذا الشيء اذ لا نزاع لاحد في ان علة وجوب الامنية على الموسر هي القدرة على النصاب وانما
الكلام هنا في ان القدرة التي تجب بها الامنية على الموسر هي القدرة الممكنة ام القدرة الميسرة فاستدل صاحب النهاية على انها هي
الممكنة بمسألة ذكرت في فتاوى قاضيهان وهي ان الموسر اذا اشترى شاة للامنية في اول ايام النحر فلم يصح حتى مضت ايام النحر ثم اقتصر
عليه ان يتصدق بعينها بغيرها ولا يستطيعه الامنية واقضى اثره صاحب العناية ولا شك في استقامته بهذا الاستدلال اذ لو كان وجوبها
بالقدرة الميسرة كان دواها مشروطا على ما تقرر في علم الاصول ولا يضره اشتراك المعصية مع الموسر في حكم تلك المسئلة وهو وجوب التصديق
بعينها او قيمتها لان علة الوجوب في المعصية هي الاشتراط بينة الامنية كما هو جوابه لا القدرة وعلته في الموسر هي القدرة لا الاشتراط بينة الامنية
كما هو جوابه ايضا فبعد ان تقرر ان علة في الموسر هي القدرة لا غير يكون تلك المسئلة وليلا واضحا على تعيين ان المراد بتلك القدرة هي الممكنة
لا الميسرة على ان اشتراك المعصية مع الموسر في حكم تلك المسئلة ممنوع اذ الواجب في صورة ان كان المشتري معصيا هو التصديق بعينها
حتى لا يغير بخلاف ان كان موسرا كما سيأتي في الكتاب مفصلا وقال ذلك البعض ثم ظهر قول المصنف وبيّن بمضي الوقت يدل على كون

لوجه الوجه قوله عليه السلام من وجب له الصلاة فلا يقرب مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بتركه غير الواجب لانه ما قرب به من الله
 وقتها يقال يوم الاضحية وذلك يترتب بالوجوب لان الاضحية للاختصاص وهو بالوجوب والوجوب هو المقضي الى الوجوه ظاهر بالنظر
 الى الجنس غير ان الاداء يختص بسبب يشق على المسافر استحضاره ويقوت بعض الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعية والسراد بالارادة فياروي
 والله اعلم ما مر منه السهل الخير والعبرة منسوخة وهي شاة تقام في رجب على ما قيل انما اختص الوجوب بالحربة لانهما وظيفة مالكة كانتاد
 الى الملك والمالك هو الخادم لا سلام لكونه باقية وبلاقامة لما بينا واليسار لما روي انما اشترط السعة ومقدارة ما يجب به صدقة الفطرة وقد مر في بعض

ليس بالقدرة المكنة واللام يسقط وكان عليه ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر انتهى اقول وليس هذا ايضا بشئ لان مراد المصنف هناك
 قوت اول الاضحية بمعنى الوقت لا سقوطها بالكلية في حق اقيم ايضا فان الاداء هو تسليم عين الثابت بالامر فتوت بمعنى الوقت في الواجبات
 الموقوفة مطلقا لان الوقت شرط الادائها على ما عرف في اصول الفقه واما القضاء فهو تسليم مثل الواجب بالامر فلا يسقط بمعنى الوقت وانما
 الغائت بمعنى من الوقت لا غير هذا ايضا ما عرف في اصول الفقه وقد تفرغ في ان القضاء قد يكون مثل ما يقول كالصلوة للعدو وقد يكون مثل غير معقول كالقدح للمعصوم
 وثواب الفقه والحج وعدد الاضحية من القسم الثاني وقالوا ان اداءه في وقتنا بارتاة الدم وقضا بالبعد مضى وقتنا بالتصدق بعينها او بغيرها
 فقول ذلك البعض ثم ظاهر قول المصنف ويقوت بمعنى الوقت يدل على ان وجوبها ليس بالقدرة المكنة غير مسلم وقوله واللام يسقط وكان عليه
 ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر ليس بصحيح اذ لم يقل ان يسقط وجوبها حتى يصح قوله واللام يسقط ولم يقل احايه حتى ادا الموقفات
 بعد مضى وقتها حتى يصح قوله وكان عليه ان يضحي وان لم يشتر شاة في يوم النحر فان استغنى اراقة الدم وبى انما تقبل في وقت الاداء لا بغير
 وانما الذي يلزم بعده قضاءها وهو انما يكون بالتصدق بعينها او بقيمتها لا بغير ثم قال ذلك البعض وسبق قول المصنف انها شبه الزكوة من
 حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضى ايام النحر كالزكوة تسقط بهلاك النصاب بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد اتمام
 الفجر من يوم الفطر انتهى وهذا كما اصرحت في ان المستغنى فيها هو القدرة الميسرة الى هنا كلامه اقول وهذا ايضا ساقط بعد لان الاضحية انما تسقط
 بهلاك المال قبل مضى ايام النحر لا بهلاكه بعد مضى حتى لو افرق بعد مضى كان عليه ان يتصدق بعينها او بقيمتها كما مر بيانه ووجه ذلك انه
 في علم الاصول من ان وجوب الاداء في الموقفات التي يفيض الوقت عن ادائها كالصلوة ونحوها انما يثبت آخر الوقت اذ هذا هو جوهر الخطاب
 حقيقة لانه في ذاك الا ان يا ثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشي عليه والاضحية من هاتيك الموقفات فتسقط بهلاك المال قبل مضى
 وقتها ولا تسقط بهلاكه بعد مضى وقتها لتقرر سبب وجوب ادائها اذ ذاك بل يلزم قضاءها بالتصدق بعينها او بقيمتها بخلاف الزكوة فانها لو وجبت
 المطلقة دون الموقفة كما نض عليه في علم الاصول فتسقط بهلاك النصاب مطلقا في اى وقت كان باعتبار القدرة الميسرة فيها ومن شرط
 تلك القدرة بقاها بالبقاء الواجب للمال فيقلب الى العسر كما عرف في اصول الفقه فلو كان المستغنى في الاضحية ايضا هو القدرة الميسرة لزم ان
 تسقط الاضحية اذ ادا قضاء بهلاك المال بعد ايام النحر ايضا لكون دوام القدرة الميسرة شرط الامحالة ومرد المصنف بقوله المراد ببيان مشاة
 الاضحية بالزكوة في مجرد سقوطها بهلاك المال في بعض الاحوال لانها لا تسقط بهلاكه في كل حال ومن الذين فيه قوله من حيث انها تسقط
 المال قبل مضى ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب حيث قيد هلاك المال بكونه قبل مضى ايام النحر في سقوط الاضحية واطلق هلاك النصاب في سقوط
 الزكوة والعجب ان هذا الفرق مع وضوح كيف خفي على ذلك البعض حتى جعل كلام المصنف كالصرح في خلافه قوله ووجه الوجوب قوله عليه السلام
 من وجبه سعة ولم يصح فلا يقرب مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب اعرض عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم يترك
 شفاعتي واجيب بان محمول على الترك اعتقاد ادراك ترك اصلا فان ترك السنة اصلا حرام وقد يجب المتعاطية لان فيه ترك الاذان والاقامة في

فصار كما لو باع اضحية وهذا كان الضحية فلو وقعت عن صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان المحكوم انكرناه
ومن غصب شاة فعصى بها ضمن قيمتها وان عصى اضحية ولا يملكها سابق الغصب بخلاف ما لو اوع
شاة فعصى بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

وقد ثبت المنع عن بخلاف القياس فلا يقياس عليه غيره انتهى واذا كان كذلك فكيف قياس عدم جواز بيع الجمل بمثل الخ والاباير على عدم جواز
بيعه بالدرهم كما يقتضيه قول المصنف اعتبارا بالبيع بالدرهم وقد تقر في اصول الفقه ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس فالظاهر ان يترك القياس على البيع بالدرهم في تحليل هذه المسئلة ويقال في تحليلها لانه لا يصلح ان يكون بدلا عن عين الجمل
مقامه لعدم الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل فالحكم بحكمه عين الجمل بخلاف ما ينتفع بعينه مع بقائه كما مر وقد اشار اليه صاحب البديع حيث قال
ان يبيع هذه الاشياء بما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من متاع البيت كالحجاب والخم لان البديل الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام
البديل وكان البديل قائما بمعنى وكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجمل بخلاف البيع بالدرهم والذنانير لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقا
فلا يقوم مقامه الجمل فلا يكون الجمل قائما بمعنى انتهى قوله فعصار كما لو باع اضحية قال جماعة من الشراح في بيان معنى هذا الكلام يعني انه لو باع اضحية
واشترى بثمنها غير باق وكان غير باق من الاصل تصدق بافضل على الثانية ولو لم يشتر حتى مضت ايام لم تصدق بثمنها كانه انتهى اقول فكل
في بيان مراد المصنف بقوله المذكور حديث جواوه صورتين فزادوا في الصورة الاولى اشتراه غير بثمنها واعتبروا بالتصدق في تلك الصورة
في بعض الثمن دون كله وزادوا في الصورة الثانية مضى ايام لم يخر وليس في كلام المصنف هذا ما يدل على شيء من ذلك وليس في المقام يقتضي
تشا منها كما لا يخفى مع ان الامر في معنى هذا الكلام على طرف التمام على حذف المضان اي كما لو باع لحم اضحية فيكون المراد به الاشارة الى ما
في الكتاب من قوله ولو باع الجمل واللحم بالدرهم او بما لا ينتفع به الا باستهلاكه تصدق بثمنه بغير قوله ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرنا
قال في العناية وقوله ومن اتلف لحم اضحية غيره متصل بقوله وان تشاحا يعني ان تشاحا عن التحليل كان كل واحد منهما متلفا لحم اضحية صاحبه
اتلف لحم اضحية صاحبه كان الحكم ما ذكرناه وهو قوله فكل واحد منهما ان يخر صاحب قيمة لحمه انتهى اقول ليس هذا التوجيه بوجه فان قول المصنف فان تشاحا
فكل واحد منهما ان يخر صاحب قيمة لحمه مسئلة تامة لا بد لها من دليل مغاير لما في التوجيه المذكور فقد اخذ مقتضى المسئلة وهو قوله وان
تشاحا وضم اليه نال مغاير لما في المسئلة غير نكرة في الكتاب اصلا فنصار ان تشاحا عن التحليل كان كل واحد منهما متلفا لحم اضحية صاحبه جعل
ذلك مغفري الدليل وجعل كبراه قول المصنف بعد القدمات الكثيرة ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه والحق عندى ان
قول المصنف ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه متصل بما قبله وهو قوله وهذا لان التفحيت لما وقعت من صا. وكان اللحم لما قبله بمنزلة
الصغرى ونزول بمنزلة الكبرى ومجوب عما دليل تمام على اصل المسئلة وهو قوله وان تشاحا فكل واحد منهما ان يخر صاحب قيمة لحمه فمضى الدليل ان
تفحيت كل واحد منهما لما وقعت من صاحب كان اللحم الذي اتلفه بالاكل لصاحبه النفس ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه من تفحين
صاحبه اياه قيمة لحمه وليت شعري ان صاحب التوجيه الاول ما اذا يصنع في حق قول المصنف وهذا لان التفحيت لما وقعت من صاحب كان
اللحم لم يسل بجمله وحده ولما لا آخر على اصل المسئلة ام يجعل متفلا بشي آخر غير اصل المسئلة فانظر وتبصر بان تيسر

ان يبيع بغيره

بغيره

بغيره

وقايل قول أبي يوسف لا بأس بالشراب في الصلاة والذباح فلا نبيذ ما واللبن متولان من
الحمر فأخذ حكمه قال لا بأس بالكل والشرب والادهان والتطيب في انية الذهب والفضة للرجال و
النساء لقوله عليه السلام في الذي يشرب في اناء الذهب والفضة انما يخرج في بطنه نار جهنم وان ابهر به
بشراب في اناء فضة فلم يقبله وقال نهانا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم

من مسائل الاكل والشرب ايضا فيصنع عنوان الفصل بالاكل والشرب سواء لم يذكر فيه المسئلة فيه اصلا وذكر معا غيره ايضا ما سبق في الذبايح
واما حيث ذكر من المسائل السابقة في الذبايح فتذكر للبواقي فغير تمام ايضا لان ذكر ما ذكر مرة وبين مستوفى في ذكر البواقي المذكورات ليس من
واب المصنفين ولا ملامهم اصلا ثم قول الاوجب ان يقال انما حض الاثن بالذكر مع كراهية لحم غير ايضا لان جميع ما لا يؤكل لحمه قد ذكر في الباب
مستوفى وكراهية لحم الاثن انما ذكرت ههنا توطئة للكرهية الباشا التي لم تذكر في ما مضى ولا قبل للكرهية لحم غير ما لا توطئة لذلك فلا جرم خص الاثن
بالذكر دون غيره ثم قال ذلك البعض واما حكم ابوال ابل فانهما ذكره المصنف فيما سبق وذكره محمد ههنا في الجامع الصغير فليس فيه التكرار حتى
يحتاج فيه الى الاعتدال انتهى كلامه اقول ليس هذا الجواب صحيح لان المصنفا ذكره ههنا في البداية والخاتمة التكرار قطعاً وانما لم يذكر
التكرار لانهما ذكره في غير الاجتهاد وكما ذكره المصنف ههنا واما كون ما ذكره المصنف ههنا ما ذكره محمد في الجامع الصغير فلا يجزى شيئا في دفع
التكرار لان المصنف ليس في غير الاجتهاد وكما ذكره المصنف ههنا واما كون ما ذكره المصنف ههنا ما ذكره محمد في الجامع الصغير فلا يجزى شيئا في دفع
لا بأس به للثراوى انما احتاج المصنف الى هذا التاويل لان نذهب الى يوسف ان بول ما يؤكل لحمه نجس كما مر في كتاب الطهارة فانه من ان
يكون شره حراما والمفهوم من قوله ههنا وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس ببول الابل حل شرهها عند ابي يوسف ايضا فاول المصنف قول ابي يوسف
المذكور ههنا في الباب عن شرهها للثراوى وشرهها للثراوى ليس بحرام عنده وان كانت نجسا تمسكا بقصة الغريبين كما مر بيان في كتاب
الطهارة قال صاحب غاية البيان في هذا المقام واما قول ابي يوسف ومحمد في الجامع الصغير لا بأس بذلك فيصرف الى لحم الفرس
لا الى الفرس نجس عند ابي يوسف ايضا لانه اطلق شره للثراوى وقد مر بيان في كتاب الطهارة في فصل البئر انتهى اقول فيه نظر لان
محمد في الجامع الصغير يكره لحم الفرس عن يعقوب عن ابي حنيفة قال كره شره ابوال ابل وكل لحم الفرس وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس ببول
كله الى ههنا فنظروا في الجامع الصغير وقد اعترف به الشارح المذكور حديث ذكر لفظه بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان عبارة كره في قوله وقال ابو يوسف
ومحمد لا بأس ببول كره في قوله ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في الجامع الصغير منصرفا الى لحم الفرس خاصة بل يقتضي شموله لابل الابل ايضا
قوله وقد بينا هذه الجملة في الصلاة والذبايح فلا نبيذ اقول في رواج هذه الحوالة بحث فان البان الاثن من هذه الجملة ولم تبين فيما
تقدم قط وكذا ابوال ابل من هذه الجملة ولم تبين في شيء من كتابي الصلاة والذبايح وانما ثبت في كتاب الطهارة في فصل البئر في ضمن بيان
بول ما يؤكل لحمه مطلقا وعن هذا قال صاحب الكافي وقد مر هذه الجملة في كتاب الطهارة والذبايح ويمكن ان تحيل في توجيه كل من هاتين الجملتين
انما في توجيه الصورة الاولى فيها بيان يحل المراد بهذه الجملة في قوله قد بينا هذه الجملة على ما عد الاالبان بقية بيان كراهية اللبن بعد قوله فلا
نبيذ ما قوله واللبن يتولد من الحمر فانه حكمه وانما في توجيه الصورة الثانية منها فان الطهارة لما كانت من شروط الصلاة ومبايها عجم
المصنف عن كتاب الطهارة بكتاب الصلاة مسامحة قال بعض المتأخرين وانما قال في الصلاة مع ان البيان لم يكن نيبا بل في كتاب
الطهارة في فصل البئر اشارة الى انه ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول كتاب الصلاة كما وقع في فتاوى قاضي خان ان لا يشر

واذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الاكل وهو كونه في معاداة كونه تشبه يرقى المشركين وتنتج بغيرهم المتوفين والمسلمين
وقال في اجماع الصغير كبره ومن اكله الغريم يستوي فيه الرجال والنساء لعموم النص وكذلك اكل كل ملحقة الذهب والفضة
والاكتحال بميل الذهب والفضة كذا ما اشبه ذلك كالمخلطة والمرأة وغير هذا ذكرنا قال فلا بأس باستعمال كنية الرضا من الرجال والمسلمين
القيح وقال الشافعية كبره لانه في معنى الذهب والفضة في التمايز به قلنا ليس كذلك لانه ما كان مع عدمهم التمايز بغير الذهب والفضة
قال يجوز الشرب في الاكل المفضض عند ابي حنيفة في الكوب في السهم المفضض في الجلوس على الكرسي المفضض في السهم المفضض اذا كان يبيع
الفضة ومعناه يتقي موضع الفم فيل هذا موضع اليد لاخذ في السهم موضع الجلوس قال ابو يوسف كبره ذلك وقول محمد بن زياد في بيع
ويروي مع ابي يوسف وعلى هذا الخلاف لانه المضطرب بالذهب والفضة والكرهي المضطرب بها وكذا اذا جعل ذلك في السيف والشمس
وحلقة المرأة او جعل المصحف من ذهبها او فضتها وكذا الاختلاف في اللجام والكواب والنقر اذا كان مفضضا وكذا الثوب فيه كذا في كراهية
فمنه على هذا الوجه الاختلاف فيما يخلص قاما التيمم به الذي لا يخلص فلا بأس به بأكلا جماع

لما كتب على حدة انتهى اقول ليس بذات شئ لان باله ان يكون مراد المصنف بتعبيره المذكور الاشارة الى التيمم نفسه فيما قلنا في اول كتابه من
الطهارات كتاب على حدة دون فصل من فصول كتاب الصلوة وبلى ليقين العاقل ان يقصد الاشارة الى مثل ذلك على ان الشرح ذكرنا في
في اول الكتاب وجماهير الامة او الطهارة في كتاب مستقل فكون الذي ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلوة ممنوع وعن
تري اكثر ثقات السلف والخلف ذكروا مسائل الطهارة في كتاب على حدة وقال ذلك البعض ثم ان المصنف بين فيما تقدم ان شرب الابل
حرام عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا وحلال عند محمد بن حريز مطلقا والتدوي قطع عند ابي يوسف سج ذكرنا وانتم هناك لكن بنى دليل محمد بن حريز
مع ان استعمال طهارته محل شرب غيره طاهر وان طهارته لم يلزم عنده الاسر عليه الثابت بقوله عليه السلام ما وضع شفاكم في حرم عليكم كما سبق فبدا
على طهارته وورثنا الى هنا كلامه اقول حديث الدور سابقا لادب الان حله انما يكون علة الطهارة في العقل بان يصير وليا عليها والطهارة فانما
يكون علة حله في الخارج فاختلقت الجهة وهذا الظاهر قالوا في العلوم العقلية ان المحي علة للعقوبة في الذهن والعقوبة علة للحكم في الخارج فلا شك
بالحكم على العقوبة برهان الى وبكسره برهان الى ولا دور اصلا وبهذا الحال بين كل موثر واثره فان الاول علة للثاني في الخارج وان كان الثاني
علة للاول في العقل اسي وليا عليه ومن هذا القليل استدلالنا بوجود العالم على وجود الصانع قوله واذا ثبت بذات الشرب فكذا في الادمان

ونحوه لانه في معناه آسى لان الادمان في آية الذهب او الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لان كلامنا من ذلك استعمالهما والمحرّم هو الاستعمال
بأى وجه كان لما فيه من التجبر والاسرار فيشمل الادمان والتليب ايضا وفي النهاية فيقول صورة الادمان المحرم هو ان ياخذ آية الذهب والفضة
ويصيب الدهن على الراس اما اذا دخل يده فيها واخذ الدهن ثم صب على الراس من اليد لا يكره كذا ذكره صاحب الذخيرة في اجماع الصغير
صاحب العناية بعد نقل ذلك وارى انه مخالف لما ذكره المصنف في المخلطة فان الكل لا بد وان ينفصل عنها حين الاكتمال ومع ذلك فقد ذكره
في المحرمات انتهى اقول يمكن دفع المخالفة بين القولين بان المحرم في ادواني الذهب والفضة والآنها هو استعمالها واستعمال آية الذهب والفضة

عند ارادة الادمان منها انما يتحقق في العرف والعادة باخذ آيتها وصب الدهن منها على البدن لا باذخال اليد فيها واخذ الدهن ثم صب
على البدن واما استعمال كملته الذهب او الفضة فانما يتصور عادة باذخال اليد فيها ثم الاكتمال به فانفصال الكمل عنها حين الاكتمال
لا يتحقق في حق استعمالها فافترقا واعترض صاحب التيسيل على اقليل في صورة الادمان المحرم بوجوه اربعة هي ان يكره اذا اخذ الطعام
من آية الذهب او الفضة بملقعة ثم اكل منها وكذا اذا اخذه بيده واكلم منها واجاب عنه صاحب الدرر والغري بما يقرب مما ذكرناه في دفع اقل
صاحب العناية في المخلطة حيث قال بعد ذكر ذلك الاعتراض اقول بدشائوه الغفلة عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم بالاول
فلان من في قولهم من انما في ذهب او الفضة او الثاني فلان مرادهم ان الادوات المصنوعة من المحرمات انما يحرم استعمالها اذا استعملت في
صنعت لا يستعمل في الاكل الا في كبره المصنوعة من الذهب والفضة لاجل اكل الطعام انما يحرم استعمالها اذا اكلت الطعام منها باليد او بالملقعة لانها صنعت
لاجل ابتداء الاكل منها باليد او بالملقعة في العرف واما اذا اخذ منها ووضع على موضع مباح فاكل منه لم يحرم لا ابتداء ولا استعمال منها

كتاب الكراهية في الشرب

٢٢

لما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جميع اجزائه فكم ترك ما اذا استعمل موضع الزهبي والفضة في حذيفة من ان ذلك نال
 ولا يعتبر بالتتابع فلا يكون كالمختصة بالخرس في العلم في الثوب ومسلم الذي ذهب في القرض فقال ومن ارسل اجبراله
 محرمين او واحد ما فاشترى لحما فقال اشتريناه من يهودي او نصراني او مسلم وبهذه الصيغة لا يكون الكاف
 مقبول في المعاملات لانه خبر صحيح مصدور عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ما تنقل
 قبوله الكثرة دفع المعاملات وان كان غير ذلك لم يستعمله ان ياكل منه

وكذا الاواني الصغيرة المصنوعة لاجل الادب وان حرم استعمالها اذا اخذت وصب منها الدمن على الراس لانها انما صنعت لاجل الادب
 منها بذلك الوجه واما اذا ادخل يده فيها واخذ الدمن وصبه على الراس من اليد فلا يكره لا تقبلا ابتداء لا استعمال منها فظهر ان مرادهم ان يكون
 ابتداء لا استعمال المتعارف من ذلك المحرم الى هنا كلامه اقول فيه نوع استدراك بل اختلال فان قوله منشأوه الغفلة عن معنى عبارة اشياء
 ثم بيانه اياه بقوله اما الاول فلان من قوليهم من انما ذهب ابتداء من امر رائد بل محل اما الاول فلان المذكور في عبارة عامة المشايخ في آية الذهب
 والفضة بكلمة في بدل كلمة من وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المعبرات وانما وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين
 من اصحاب المتن واما ثانيا فلانه لا تأثير للابتداء في تشيئة الجواب الذي ذكره ههنا اذ يكفي فيها الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره سواء كان
 الاستعمال في الابتداء او في الانتهاء فيظهر ذلك بالتأمل والتدقيق والذوق السليم ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكر الجواب المزبور طعن في بعض
 عباراته قال ونحن ان الفرق بين حصول الادب ان ليس بما ذكره الجيب بل بوجوده ما يشهد بالابتداء وقت الاستعمال في الصورتين وعدهما في الثالثة
 فان لما تشيئة تأثير في الحرمة كما ينبغي من جواب الانفساس عن موضع الفضة في الاناء المفضض او المضرب وقت الشرب فتأمل انتهى اقول يرد على هذا
 الفرق الذي زعمه جمل النقص الذي اوردوه صاحب التسهيل فانه اذا اخذ الطعام من آية الذهب او الفضة بملقعة ثم اكل منها او اغتذبه وكلم
 منها لم يلزم به هناك مما تشيئة اليد بالآية مع انه يكره بلا شك فالخلص الكثرة ههنا انما يحصل بالمصير الى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا بالغير
 واما الاناء المفضض او المضرب فمفضل عما نحن فيه فانه ليس بخالص فضة او ذهب بل هو مركب من لوح وفضة او ذهب فاعية ابو حنيفة في حرمة
 الشرب منه ما تشيئة العضو بالخمر الذي هو الفضة او الذهب ولم يعتبر باصحابه ولكل من ابا نبين اصل ياتي بيانه قوله لما ان مستعمل جزء من الاناء
 مستعمل جميع اجزائه فكم ترك ما اذا استعمل موضع الزهبي والفضة في حذيفة من ان ذلك نال
 فيما قيل واما صاحب الكافي فافرو ههنا ايضا حيث قال احتج ابو يوسف بعموم ما ورد من النهي ورواه عليه بعض المتأخرين حيث قال بعد نقل ما في
 الكافي قلت ورد النهي عن الشرب في اناء الذهب والفضة كما سبق وصدره على المفضض والمضرب ممنوع وقال في الحاشية رد لما في الكافي من
 احتجاج ابو يوسف اقول ليس ذاك تمام لان ما ورد من النهي عن الشرب في اناء الذهب والفضة ان لم يلزم المفضض والمضرب عبارة مله
 دلالة كموهلا وان فيه ونحوه كعمومه للاكل بملقعة الذهب والفضة والاكتحال بسيل الذهب وكذا ما اشبه ذلك به كالمكحلة والمرآة وغيرهما فان
 المدار في كلامنا دل النهي الوارد المذكور وكل سندا دلالة كما صرحوا به عن هذا قال في المحيط البراني جملتها العمومات الواردة بالنهي عن استعمال
 الذهب والفضة ومن استعمل انما كان مستعملا كل جزء منه فانه وهذا لان الحرمة في استعمال الذهب والفضة في الاناء وغيره انما كانت
 لما فيه من التشبه بالاكاسرة والجباذة لكل ما كان بهذا المعنى يكره بخلاف خاتم الفضة والمنطقة حيث لا يكره لان الرخصة جازت في ذلك ايضا
 اما ههنا بخلافه الى ههنا انظر المحيط تأمل وقال الامام الزيلعي في شرح الكنت لابن يوسف ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من
 شرب في اناء ذهب او فضة او اناء فيه شيء من ذلك فانه يجر في بطنه نار جهنم رواه الدارقطني انتهى ورواه عليه ايضا ذلك البعض حيث قال بعد

ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنه يقبل قوله فيها جريا على مذهبه أنه يجوز القضاء به في ظاهر الرواية
هو والفاسق سواء حتى يعتبر فيهما أكبر الراي قال ويقبل فيها قول العبد والامة إذا كانوا بعد ذلك عند العدالة الصلبة
سراج والقبول بوجاهة فمن المعاملات ما ذكرنا وصحبها التوكيل ومن الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى إذا الحبر وسئل عن
توضيحه وينبغي أن يكون الجواب فاسقا ومستورا آخرى فإن كان أكبر رايه أنه صادق يتيمم ولا يتوضأ به

في المسئلة واثبات انتهى أقول يشكل على التوجيه الاول الفرق بين المعاملات والديانات لان قول الفاسق يقبل في الديانات ايضا بشرط
التحرى كما سبق في التصريح به في الكتاب وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على احدى الروايتين وهي رواية الاشارة فالظاهر المناسب عند
هو التوجيه الثاني فان الفرق المذكور يستقيم حينئذ لا لخصه لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحري قوله ولا يقبل فيها قول المستور
في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنه يقبل قوله جريا على مذهبه أنه يجوز القضاء به قال الشرح وظاهر الرواية أصح لانه لا بد من اعتبار احشوطي
الشهادة ليكون الخبر لما قد سقط اعتبار العدو في اعتبار العدالة انتهى أقول فيه بحث لان أصل أبي حنيفة في الشهادة ان يقتصر الحاكم على
ظاهر العدالة اذ لم يطعن الخصم فيما عدا الحدود والقصاص كما تقرر في كتاب الشهادات وكان احشوطي الشهادة عنده ظاهر العدالة دون حقيقته
ولا ريب ان المستور ظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامم ودان في حذف فني غير ظاهر الرواية ايضا لم يلزم عدم
اعتبار احشوطي الشهادة فلم يدل ما ذكره على صحة ظاهر الرواية ويمكن ان يقال ليس مقصودهم بيان صحة ظاهر الرواية على أصل أبي حنيفة
في الشهادة بل على ما يقتضيه فساد الزمان من عدم الاعتداد برواية المستور لم يثبتين عدالة كما لم تعتبر شهادته في القضاء وعن أبي يوسف و
محمد رحمهما الله لم يظهر عدالة وعن هذا قال المصنف في كتاب الشهادات والقوى على قولهما في هذا الزمان ويؤيد هذا التوجيه ما ذكره صاحب
فاية البيان نقل عن شمس الائمة السرخسي حيث قال قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه بمنزلة العدل في رتبه
الاخبار يشهد العدالة لظاهر الرواية المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المسلمون عدول بعضهم على
بعض ولهذا جازا به حنيفة القضاء بالشهادة المستور فيما ثبتت مع الشهادات اذ لم يطعن الخصم ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا فان
النسب غالب في اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور لم يثبتين عدالة كما لا يعتبر شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته انتهى بما ذكرنا تبين اجمال
تحرير بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية أي لا يقبل قول في الديانات في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة ج
شم قال وجه الظاهر انه لا بد من اعتبار شرط الشهادة ليكون الخبر لما قد سقط اعتبار العدو في اعتبار العدالة انتهى فانه جعل ما ذكره حجا
لاصحة ظاهر الرواية وجه النفس ظاهر الرواية عن أبي حنيفة في رد عليه قطعا ان حقيقة العدالة ليست باحد شرط الشهادة عند أبي حنيفة بل كفي ظاهر
العدالة عنده في قبول الشهادة ولا يخفى ان ظاهر العدالة يتحقق في المستور فاما معنى اعتبار العدالة في قبول قوله في الديانات في ظاهر الرواية
فقد بر قوله ويقبل فيها قول العبد والامة إذا كانوا عدولا أقول لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان ذكر الحرف هنا خال عن الفائدة اذ لا شبهة
على ان قبول قول الحرفي كل امرئ على اذ كان عدلا بخلاف العبد والامة ولعل صاحب الكافي ذاق شناعة ذكر الحرف هنا فقال ويقبل فيها
قول العبد والامة إذا كانوا عدلين بدون ذكر الحرف قال صاحب العناية في شرح هذا المقام وقوله ويقبل فيها أي في الديانات قول الحرف والعبد
والامة لان خبره هو الذي امور الدين كخبر الحرف إذا كانوا عدولا كما في رواية الاخبار انتهى أقول قد زاد هذا الشرح في الطبعة لفتنة حيث أتى
محمدا وآخر في كتابهم فانه قال لان خبره هو الذي امور الدين كخبر الحرف ولا شك ان كلمة هؤلاء من جميع اسرار الاشارة فيكون ههنا اشارة

وان اوراق الماء في تصبهم كان لحرط ومنه العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالامانة في امور الدين كخبر الخراف اذا كانوا
كان اكبر رايه انه كاذب يتوضاه ويقيم له جميع جانب الكذب بالتحري في هذا جواب الحكم فاصافي الاحتياط في تصبهم
لعدل الوضع لما قلنا ومن هذا الجمل بالحرمة انه لا يمكن فيه نفي الالهيته وفيها تفصيل وتقرينات ذكرنا في كفاية
المتنهي قال ومن ثمجي الى وليمة او طعنا في جد شمه لاجبا او غناء فلا بأس بان يتعد ويكمل قال
الوحيفة رة ابتليت بهذا مرة فضبرت وهذا لان اجابة الدعوى سنة

الى الاشياء الثلاثة المذكورة وهي العبد والحر والامة فيصير من كلام الشارح المذكور لان خبر العبد والحر والامة في امور الدين كخبر الخراف اذا كانوا
عدولا فيدخل الشبهة في الشبهة والاشي فساد وقال صاحب النباية وقيس فيما اسي في الديانات قول العبد والحر والامة لان في امور الدين
خبر العبد كخبر الحر كما في رواية الاخبار وتبعه صاحب معراج الدراية كما هو دأب في اكثر المواضع اقول في كلامها ايضا نوع محذور لانها جمل
مقيسا عليه او شبهها به وهو داخل ايضا في المدعى هنا وكان ما يلزم اثباته ايضا فكيف يتم ان يحيل مقيسا عليه او شبهها به لاحد قريته بل
ان يتبين حال نفسه فالتعليل التام الشامل لكل ما ذكره المصنف يقول لان عدالة الصدق راجح والقبول لرجانه قوله وان اوراق الماء
ثم يتبعهم كان احوط اقول به اشكل عندي لانه اذا كان اكبر رايه انه صادق كان نجاسة الماء اجماعه عنده فاذا اوراق بن الماء على اعضاء الوضوء
كان الراجح ان تخش تلك الاعضاء واذ اجتاحت اعضاءه ولم تجز صلوة بالمظهر والفرض استنابا اخر مطر والامر بحيز التيمم فكان ينبغي ان يكون
الاحتياط اذ ذاك في ترك الازالة لتاديبها الى محذور شديد بخلاف الاحتياط بالتيمم بعد الوضوء فيما اذا كان اكبر رايه انه كاذب كما سيأتي من بعد
فان التيمم هناك بشئ ظاهر فلا يلزم محذور اصله فليتأمل قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالازالة اقول نقاش ان يقول
لا سلم سقوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون ان يصل خدائنا وتركه وقد ضرر في علم الاصول بان خبر الواحد العدل وان كان صحابيا
لا يوجب اليقين بل احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالتبطين عند افتقار العدلين بها ولنذا قالوا انه لا ينفرد الاغلبية الظن
دون اليقين ولو افقته قول المصنف لما سئل عن العدالة الصدق راجح والقبول لرجانه وجواب ان مراد المصنف باحتمال الكذب في
قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعا دون مطلق الاحتمال وعن هذا قال صاحب الكافي ومع العلم
سقط احتمال الكذب شرعا لانها عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب فيما كان من جرائعه انتهي فان قلت اذ بقي احتمال الكذب
في العدالة فامعنى قوله فلا معنى للاحتياط بالازالة قلت مراده انه لا معنى للاحتياط بالازالة في صورة العدالة احتياطا فما شمل الاحتياط بها
في صورة التحري في خبر الفاسق والمستور فان قلت اذا كان مفاد خبر العدل هو الظن دون اليقين فامعنى قول المصنف في مقابلة ذلك
واما التحري فمحذور وظن قلت معناه انه محذور وظن لاغلبة ظن بخلاف عدالة الخبر فان الحاصل هناك غلبة الظن وهي اقوى من الاول فاذن
قوله وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا تتركها لما اقرن بها من المبادى من غير ضرورة
الجمانة واجبة وان حضرتهما ينادى قيل عليه انه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فانه لا يلزم من كمال الحمد والاقامة الفرض كمال الاقامة
واجب بانها سنة في قوة الواجب لورود الوعيد على ما ركها قال صلى الله عليه وسلم من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم كما في السنن
الشرح اقول الجواب منطوقه في انهم ان ارادوا بقولهم انها سنة في قوة الواجب انها مشتمل الواجب في الاحكام كما ينص عنه قول صاحب النباية
والكفاية فيثبت الحكم فيها على وفاق ما ثبت في الواجب فهو مشكل على قواعد علم الاصول اذ قد تقر فيه ان كون السنة قسيما للواجب ومغايرة له
في الاحكام حيث صرحوا فيه بان الواجب مما كان فعلا او لم يكن من تركه مع منع تركه وانما كان فعلا او لم يكن من تركه بل منع تركه فان ترك الواجب

وهذا كله بعد المحذور ولو علم قبل المحذور لا يحضر كونه لعين منه حتى الدعو

ابتداء الاستماع كما لا يخفى وسورتهما الشرعية فيما اذا كان الدعو مقتضى ولم يقتض على منعه كما سيأتي في الكتاب والعجب ان ذلك القائل ذكر الاجابة
اجابة او انتفاء والاجابة استماع فقط ولم يذكر الاجابة ابتداء فقط وكثير من يتبع قوله والاجابة الوقوع وبالعكس ولم يذكر ان تحقق استماع الشيء في الخارج
يتحقق تحقق ابتداء فيه دون العكس كما لا يخفى واما خلو كلامه عن تحقيق استماعه فلان الظاهر من قوله وجبه الامتناع ظاهر لانه وان لم يلزم
حق الدعوة ابتداء ولكن يلزمه انتفاء اذا اجمعت انه انما يكون المراد ان اجابة مطلق الدعوة سنة لان عدم لزوم حق الدعوة كان من شغرات منغذات
ولكن ما ذكره في وجبه الامتناع ليس بسديد لانه اذا علم المدعو قبل المحذور ان الدعوة قارنت شيئا من البداهة لم يلزمه الاجابة اصلا كما سيأتي في الكتاب
وذكره ذلك القائل ايضا في انما كلامه وكفى لمنعه ان اجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط فلا وجبه لقوله لانه وان لم يلزمه حق الدعوة
ابتداء ولكن يلزمه انتفاء اذا اجمعت لان لزوم حق الدعوة للمدعو انتفاء اذا اجمعت عليه انما يكون بان علم
ذلك قبل المحذور وهو صورة اخرى غير الصورة الاولى التي هي السرد للمنع المذكور ولا شك ان لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الاولى لا ابتداء
ولا انتفاء فكيف يكون ما ذكره وجها للامتناع والصواب في الجواب عما ذكره صاحب الاصلاح والايضاح اختيار الشق الثاني من ترويه وهو كون
المراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة سنة وبيان تمام تقريب الدليل بان الدعوة على ثلاثة اوجه الاول ان دعى الى بليته او طعام ولم يكن عليه
شي من البيع اصلا والثاني ان دعى الى ذلك ولم يذكر حين الدعوة ان شئ شيئا من البيع ولم يعلم المدعو قبل المحذور ولكن اجمعه عليه والثالث
ان دعى الى ذلك وذكر ان شئ شيئا من البيع فعلم المدعو قبل المحذور في الوجتين الاولين كانت الدعوة على وجه السنة فتكون الاجابة سنة وفي
الوجه الثالث لم تكن الدعوة على وجه السنة فلا يكون الاجابة لازمة للمدعو اصلا والمسئلة التي نحن فيها من الوجه الثاني من تلك الاوجه فتتبع فيها
الدليل المذكور فيتم التقريب تامل تقف قوله وبذلك اكله بعد المحذور ولو علم قبل المحذور لا يقبله قول لقائل ان يقول الحديث المذكور ليعلم ما بعد المحذور
وما قبله اذ قد تقرر في علم الاصول ان المعصية باللام اذا لم يكن للمعصية الخارجى فهو للاستغراق والدعوة سنة
قوله عليه الصلوة والسلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم معرفته باللام ولم ينشر هناك معهود خارجي
فهو للاستغراق فيعلم كل دعوة وجواب انه ان كان عاما من حيث اللفظ فهو محض بالنصوص لدلالة على وجوب الاجتناب عن اقرب تلك البيع
بلا ضرورة توفيقا بين النصوص مما يمكن وقد رعت الضرورة الى الصبر فيما اذا علم بعد المحذور لانه قد لا يسهل حق الدعوة بخلاف ما اذا علم قبل
اذ لم يلزمه ذلك هناك كما بينه المصنف فافترقا قوله بولت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التفتي بفساد التفتي بالاجابة
اسم اللعب والتفتي بقوله فوجد ثمة اللعب والتفتي باللعب وهو اللغو حرام كذا في العناية وهذا القدر من التفتي كاف في بيان دلالة
ان الملاهي كلها حرام وهو الصحيح المختار عندى وقد راجعوا الشرح على ذلك كلاما آخر حيث قالوا فاللعب وهو اللغو حرام بالنص قال
عليه وسلم لو المؤمن باطل الا في ثلث ما دية فرسه وفي رواية طاعة بفرسه مدية عن قوسه ولما عتبه مع الهه وهذا الذي ذكره محمد بن
نبيه الثلث وكان باطلا انتهى اقول فيه كلام اما اوله فلان زيادة قوله بالنص في قوله فاللعب وهو اللغو حرام بالنص يدل على ان الدليل

وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في كتابه

بعض اللغو والحب الذي هو الحيوة الدنيا ليس بحرماً فلا معنى لتخصيصه بالصورة الثالث استثنائية في الحديث لأن ما لا يحرم من أمور الدنيا كثير
 لا يخص في الوجه للتخصيص على أن ما ذكره من الجواب لا يحسم نامة السؤال لا يمكن أن يرد السؤال بصورة القياس الاستثنائي ويقال كما
 الملاهي كما جاز ما كانت الحيوة الدنيا أيضاً ما لا نهى لعب وهو لقوله تعالى أعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولكن الحيوة الدنيا ليست بحرماً
 ينتج أن الملاهي كلها ليست بحرماً ولا شك أن الجواب المذكور لا يمتشي حيث قد فالصواب في الجواب أن يقال ليس المراد بقوله تعالى أعلموا أنما
 الدنيا لعب هو أنها لعب أو حقيقة بل المراد والله أعلم أنها لعب أو على طريق التشبيه البليغ يعني أنها كاللعب والله في سرته فأنها وانقضائها صريح في
 التفسير فلا يلزم من عدم حرمة الحيوة الدنيا عدم حرمة اللعب واللهوا أيضاً كما لا يخفى قوله وكذا قول أبي حنيفة ابتليت لأن الابتلاء بالحرم يكون
 يعني دول أيضاً قول أبي حنيفة ابتليت على أن الملاهي كلها حرام لأن الابتلاء لا يكون إلا بالحرم وقد أشار إلى هذا القصر بتقديم الجار والمجرور
 على الفعل في قوله بالحرم يكون أقول لقائل أن يقول ولأنه قوله ابتليت على حرمة ما وجده شبهة مسلمة بنا على أن الابتلاء لا يكون إلا بالحرم لا
 والله على حرمة كل الملاهي كما هو المدعى فمنه كيف وقد قال ابتليت بنزامة انتهى ولا شك أن ما تبلى به مرة لا يكون شيئاً معيناً مناساً
 اعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حيث قال في شرح الوقاية قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويمكن أن يقال إن الصبر على الحرام لا ينافي
 السنة لا يجوز والصبر الذي قال أبو حنيفة جاز أن يكون جالساً مع ضاغن ذلك اللهو منكراً لا غير مشتغل ولا تملذذه به انتهى أقول ذاك ساقط
 لأن اجابة الدعوة وإن كانت سنة ابتداء إلا أنها قصية واجبة بقا حيث يلزم من حق الدعوة بعد الحضور لا التزامه الاجابة بالحضور كما هو الشأن في
 سائر النوافل من الصلوة والصوم ونحوهما فإن كلاً منها قصية واجبة بالشريعة فيما كان الصبر على الحرام فيقال أبو حنيفة لا قامه الواجب
 فيجوز كما في صلاة الجنابة إذا حضرتها النية وقد مر من مثل هذا الجواب فيما قبل فقد ذكرتم أن جواز كون أبي حنيفة جالساً مع ضاغن ذلك اللهو
 منكراً لا غير مشتغل ولا تملذذه به لا يرفع حرمة ذلك اللهو ولا حرمة الجلوس عليه أو قد ذكر في الكافي والشرح أن الصدر الشهيد روى في كراهية
 الوقفات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال استمع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتمذذ بها من الكفر ومدلول هذا الحديث أن
 مجرد الجلوس على اللهو فسق فإني تصور انتفاء ذلك من مثل الإمام الأعظم لو لم يعارض وجوب اجابة الدعوة بعد الحضور ثمرة ذلك قتال وقد ورد
 صاحب الاصلاح والايضاح ما أورده صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في أول إيراده حيث قال بعد قوله ول قول على حرمة
 كل الملاهي فإن الابتلاء بالحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر لأن الابتلاء لا يتحقق فيما هو مخطور بالعواقب ولو كان سباحاً ومنه قوله عليه السلام من تلبى
 بالقتل أو الحديث ثم إن الصبر على الحرام رعاية بحق الدعوة لا يجوز لأن سنة ترك حذر عن ارتكاب المخطور فالظاهر أن جالساً مع ضاغن ذلك
 اللهو منكراً لا غير مستمع له لم يتحقق منه الجلوس على اللهو فعلى هذا لا يكون تبلى بحرماً انتهى وقد نقل بعض المتأخرين بتفسير وتحريف وعظه في أحاديث
 إلى صاحب الاصلاح والايضاح ثم قصده فإني بكلام مفصل مشوش قائل للدخل والخروج تركنا ذكره وبيان ما فيه تحاشياً عن الاطناف
 المحمل ومن شأنه إرجاع كتابه

والله اعلم

٦٦

فصل في اللبس قال لا يحل للرجال لبس الحرير ويجل للنساء أن يلبس عليه السلام لم يحرر عن لبس الحرير والحرير باج وقال لما
يلبس من لا خلاف له في الاخره وانما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عبد الله بن الصغابة رضي الله عنه منعه من حرير
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج باحدى يديه حريرا وبالاخرى ذهب وقال هذا حرير من علي فكن يا منعه خلاقه
لانا منهم ويؤذى حل لانا منهم الا ان القليل عصى هو مقدار ثلثة اصحابه واسمهم كالاعلام والمكفوف بالحرير لما روى انه عليه
السلام لم يحرر الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اسرع اسرا ذلك علام عنه عليه السلام انه كان يلبس حبة مكفوفة بالحرير

فصل في اللبس قال صاحب الغاية لما ذكره من مسائل الكراهية ذكر ما يتردد على الانسان مما يحتاج اليه بالفصول فنعلم اللبس على الوجهين لان اللبس
الى اللبس اشد منه الى الوجه انتهى كما قد مضى اثره وصاحب الغاية في هذا المسئلة كان يباركه انما هو من البتة في غاية الاستعداد فان مقتضاها الغاية
عما تقدم من الفصل الاول المعقود ببيان الاكل والشرب ما ذكره من مسائل كثيرة متعلقة بالاكل والشرب مقصودة بالذات غير صالحة لانها من مسائل الكراهية
كما ترى الصواب في وجه الترتيب ان يقال في فصل الاكل والشرب لان احتياج الانسان الى الاكل والشرب اشد وعقبه على فصل اللبس فقدمت على
فصل الوجه لان احتياج الانسان الى اللبس اكثر من احتياجه الى الوجه في جميع الاوقات دون الثاني وقد اشير الى هذا التوجيه في معراج الدرر

وانما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عبد الله بن الصغابة الى اخره لما ذكره من لبس الحرير على الرجال حله للنساء واستدل على حرمة بايهم الرجال والنساء انه
يقول انما حل للنساء حديث آخر فان قيل المحرم والمباح اذا اجتمع في محل المحرم متاكلا لا يميز النسخ مرتين بهذا لما روى عليه السلام هذا حرمان الحديث بان
النسخ مرتين في حق الاناث فيحل قوله عليه السلام حل ما لا يلبس من الاطعمة في الاخره فيقول ان يكون بياننا لقوله حرمان على كونه انتهى لان
وعيد لا بيان كما في محل عليه تعليلا للنسخ ولان قوله هذا حرمان الحديث نص لبيان التفرقة في حق المحرم والحرمة المذكورة والاناث وقوله انما يلبس من الاطعمة
لنفي الاخره لبيان الوعيد في حق من لبس المحرم فكانا كالتاخر وانص على الظاهر ولقول الدليل على ان مقتضى الحل للاناث متأخر وهو استحلال
الاناث من بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ما نذكره من غير نكير وهذا آية قاطعة على تاخره كذا ذكر السوال والجواب في شرح تاج الشريعة والكفاية

قال صاحب الغاية في تقرير السوال والجواب هنا فان قيل الحديث الدال على حله من ما يكون قبل الاول فينبغي به او بعده فيتعارضان لان العام كالخاص
في افاة القطع عندنا او لا يعلم التاريخ فخص المحرم متاكلا لا يميز النسخ مرتين فاجاب انه بعده بدليل استقامت اياه من بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير نكير وذلك آية قاطعة على تاخره فينبغي به المحرم وتكرار النسخ بالدليل غير متعنى انتهى كلامه اقول تقرير السوال على الوجه الذي ذكره صاحب الغاية ليس به

لان الترديد الثالث المذكور فيه قبيح جدا بل محتمل المعنى فانه ان اراد بقوله في الشق الثاني فيتعارضان انها حينئذ يتعارضان فيقتطعان ليس يصحح اذا
يكون ناسخا للمقدم المتعنى بالتعارض في التبادي في القوة وانما التناقض في العلم التاريخ ولم يكن الجمع بينهما بطلب التخص كالتفريق في علم الاصول
وان اراد بذلك انها يتعارضان ويكون المؤخر ناسخا للمقدم فهو يرفع السوال عن التعارض فلا وجه لدرجته في جانب السوال اقول في الجواب الذي ذكره

ايضا شيئا مما ذكر في الشرح وسائر المعبرات انه قال بعض الفقهاء ليس الحرير حرام على النساء ايضا لعموم النبي ولما حدث الطحاوي عن ابي بكر عن ابي
عن شعبه قال اخبرني ابو دهبان قال سمعت ابن الزبير يقول يا ايها الناس لا يلبسوا الحرير فان سمعت ثمر بن الخطاب يقول سمعت رسول
صلى الله عليه وسلم يقول من لبس الحرير في الدنيا لم يلبس في الاخرة فقد نظر ابن بعض الفقهاء ما ابن الزبير رضي الله تعالى عنه انكر واستعمال
الحرير فينبغي ان يقال في الجواب انه بعده بدليل استقامت اياه من بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير نكير قال صاحب الغاية
فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم ان حرمانا شاة الى جزين فمن ابن العوام حبيب بان العموم لا يوجب حرمانا لانه لا استحقاق
في الجواب بحث وهو انه قد تقرر في علم الاصول ان عبارة النص ترجح على اشارته واثارة ترجح على دلالة فعلية تقديره ان يكون غير الشخص المشار

قال ولا بأس بالنوم عليه عند أبي حنيفة وقال لا يكره وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد بن وحدة وهو يروي عن أبي يوسف
واما ذكره عند مري وغيره من المشايخ وكذا الاختلاف في سائر الخبر وتعليقه على الابواب لهما التوضيح ان ذلك من زعم
الأكابر والاختلاف والتشبه بهم حرام قال عمر رضي الله عنه اياك ويزي الا عاجز وله ما روى ان عليه السلام جلس على عرقه
حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ففرقه حرير وكان القليل من الملبوس مباحا كالاغلام فكذلك القليل
من اللبس فلا يستعمل والجامع كونه مباحا على ما عرفت قال ولا بأس باللبس الحرير والديباج في الحرب عند جماهير
الشيعة لوجه الله انه عليه السلام رخص في اللبس الحرير والديباج في الحرب وكان فيه ضرر فذكر في الخالص منه ادفعه عن
واحييه على الحد الذي عليه ويكره عند الشيعة لانه فصل في ما رواه في نسخة من المخطوط وهو الذي لم يفسر وسد الخلق باللبس المستعمل

في قوله عليه السلام هذا حرمان الحديث بجملة بالذليل يترجم ان يرجح الحديث الدال على عبارة او اشارة على حرمة لبس الحرير مطلقا على الذكر والاشياء
كقوله عليه السلام انما يلبس من الاطلاق لفي الاخرة على هذا الحديث في حق ما افاده ولا لا وهو لبس الحرير الذي هو غير الشخص المشار اليه في هذا الحديث
للنساء فترجم ان لا يلبس هذا الحديث حجة على لبس الحرير الغير المشار اليه للرجال من اين ثبت العموم قوله ولا بأس بالنوم عليه والنوم عليه عند
ابي حنيفة وقال لا يكره قال الشرح يعني للرجل والمرأة جميعا بخلاف اللبس وما خذ بهم الخلاصة فان قال قيسا والرجل والمرأة في هذا سواء بخلاف
اللبس وعن هذا قال في النهاية كذا في الخلاصة وقال في معراج الدراية ذكره في الخلاصة اقول تميم قول الامامين بهذا للمرة ايضا مشكل فان قيل
البنبي صلى الله عليه وسلم حلال الاناثهم لبس بمقيد باللبس بل الظاهر انه لم يعلم التوسد والنوم عليه ايضا وما مع كونها مستعملين على بدعها ما همنا
بالعمومات كيف يتبين ان العمل العموم بهذا الحديث المشهور الذي رويته جماعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله كما العمومات قال صاحب النسخة
وهي ما ذكره من قوله مني عن لبس الحرير وقوله انما يلبس من الاطلاق لفي الاخرة وما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه اذا تقبل جديسا من
الغزاة وجوزوا بقتلهم ولبسوا الحرير فلما وقع بصره عليهم اعرض عنهم فقالوا لم اعرضت عنا قال لاني رايت عليكم ثياب اهل النار انتهى واقفي اثره
صاحب النهاية في بيان المسار من العمومات لهذه المذكرات اقول محل العمومات على هذه المذكرات لا يكاد يتم لان مدلول كل من
هذه المذكرات انما هو حرمة لبس الحرير والكلام ههنا في توسده والنوم عليه والظاهر انها ليس باللبس اولا يقال لبس
توسد شيئا او نام عليه انه لبس لاني اللفظ ولا في العرف فاني يوجد العموم اللهم الا ان يقال التوسد والافتراش وان لم يكونا لبسا
في الحقيقة الا انها في حكم اللبس في تحقق الاستعمال والاتفاق بها فصارا لمختصين باللبس عند ما وكان مرادها بالعموم هو العموم
والالة لا عبارة لكنه تعسف جدا كما لا يخفى وقال تاج الشريعة في بيان العمومات من هذا ان حرمان الحديث وقوله عليه السلام
لان اكل عسل خمره الفضا اوجب الى من ان اكل على مرقته حرير وعن علي رضي الله عنه انه اتى بدابة على شجرها حرير فقال
هذا لهم في الدنيا وفي الاخرة انتهى واقفي اثره صاحب الكفاية في هذا البيان اقول بهذا شبه من الاول ولكن فيه ايضا شبه
فان العموم في الحديث الاول ظاهري لم يقيد الحرمة فيه بشيء من اللبس والتوسد وغيرهما واما في الاخيرين فلا لان الثاني
مخصوص بالانكار والثالث مخصوص بالفعل في الشرح من القعود والافتراش فلم يظهر في شيء منهما العموم الا ان يظهر في الثالث
الى مجرّد قوله هذا لهم في الدنيا والاخرة مع قطع النظر عما قبله فيمنع من تعمير العموم كما ترس قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة
قال بعض المتأخرين قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة يوجبهم ان المحمة حرير وسدا غير مباح في غير الحرب ايضا فيحق التعبير والضرورة
انزعت باباحة الادنى فلا حاجة الى استباحة الاعلى ولوحسبنا المعنى على ان المخطور لا يستباح الا الضرورة فاذا امكن ان نضعها بالادنى منه
لا يصير الى استباحة الاعلى كان الكلام من قبيل الایجاز المحل اقول ليس هذا بشيء فان جميع مقدماته مجروح ما قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة يوجبهم
بالمحمة حرير وسدا غير مباح في غير الحرب ايضا فان ذلك الاسهام اذا يتصور ان لم تقتض الضرورة في غير الحرب ايضا وليس فليس في ما قبله في التعبير والضرورة

في

انما

تأليفه في كتابه في القدر مع هذا

وما يرد في المحلوط قال ولا بأس بلبس مسداه جريده ومجتمعه غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره كان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز والمزج مستندى بالحرب وكان الثوب انما يصير ثوبا بالنسيج والنسيج باللمعة فكانت هي المعبرة دون السدى وقال ابو يوسف اكثر ثوب القز يكون بين القز والظهاره لا يرى بحش القز باسلا كان الثوب ملبوس والحش غير ملبوس قال وما كان مجتمعه حريرا وسداه غير حريرا باس في الحرب للضرورة وكثيره في غير ذلك لاعتبار الحاجة على ما يبدى

بالاباحة الاولى في الحاجة الى استباحة الاعلى فلان حق التبعية كيف يكون ذلك ويرد عليه ان يقال يجوز ان يكون استباحة الاعلى للتوسعة بها لا للحاجة اليها فلان في وقوع ذلك من الصبي الى قول المصنف والمخطوط لا يستباح الا للضرورة واما قوله ولو قلنا اعني الى قوله كان الكلام من قبيل الايجاز المحض فلان انما يكون الكلام على ذلك المعنى من قبيل الايجاز المحض ان لو كان قوله فاذا لمكن اندفاعا بالادنى منه الايصار الى استباحة الاعلى فقد في كلام المصنف واما اذا كان مضمون ذلك القول مضمونا من المقدمة السابقة وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخطوط كما هو حقيقة الحال فلا يوجب الايجاز المحض في الكلام الذي ذكره المصنف كما لا يخفى وكان ذلك لبعض لم يلاحظ ارتباط هذه المقدمة اعني قوله والمخطوط لا يستباح الا للضرورة بالمقدمة السابقة عليها وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخطوط وشروع في الاجواب عن دليلها على ما هو قوله وان فيه ضرورة الى آخره وقد اعترض به ذلك لبعض في شرحه المقام ثم لا يذهب على الفطن ان الاجواب عن ذلك لا تتم بمقدمة ومهمة فتقوله والمخطوط لا يستباح الا للضرورة من تمام اجواب والمعنى ان المخطوط الشرعي لا يستباح الا للضرورة والضرورة فيما نحن فيه قد اندفعت بالمخطوط الذي يحميه حرير وسداه غير ذلك فلا مجال لاستباحة المخلص منه فالمقدمة الثانية في تقرير المصنف متقدمة في المعنى الا انه اخبر في الذكر لكون مساس المقدمة الاولى بدليلها القليل الكثرة في اجواب عن ذلك الدليل اظهر فلا غبار في كلام المصنف هنا اصلا تامل ترشد قوله واذا

محمول على المخطوط اقول فيه نظر لان ما رواه ترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم في لبس الحرير والديباج في الحرب والمحل على المخطوط ان صح في الحرب لا يصح في الديباج لان الديباج في اللغة والعرف ما كان كحرير اقال في المغرب الديباج الذي سداه ومجتمعه ابرسيم وقال الشرح جملة وجوه هذه المسئلة ثمانية الاولى ما يكون كحرير وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق واما في الحرب فعند ابي حنيفة لا يجوز وعندهما يجوز والثاني ما يكون سداه جريده ومجتمعه غير ولا بأس بلبسه في الحرب وغيره والثالث عكس الثاني وهو مباح في الحرب دون غيره فقد صرحوا في كلامهم بذلك

الديباج ما كان كحرير فلا مجال للمحل على المخطوط في حقه قوله ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسيج والنسيج باللمعة فكانت هي المعبرة دون السدى قال جمهور الشراح في تعليل هذا لان الحكم اذا تعلق بعلية ذات وصفتين يشاف الحكم الى آخرها واللمعة آخرها انتهى وقال بعض المتأخرين قد يقال ولان الثوب لا يكون ثوبا الا بسداه والشئ اذا خلق وجوده يشيئ ايضا الى آخرها وجودا اقول لا يخفى ان المصنف لم يعين في التعليل كون الللمعة آخر جزء من الثوب ولم يفت في الية المقدمة الثالثة او تعلق وجوده بشيئين ايضا الى آخرها وجودا فيكون كل مما ذكره وليا مستقلا متطاعا عن الآخر يرشد اليه قول الزبيدي لان الثوب لا يصير ثوبا الا بالنسيج والنسيج باللمعة فكانت هي المعبرة او نقول الثوب لا يكون ثوبا الا بسداه فيكون العلية ذات وجهين فبغير آخرها هو الللمعة انتهى لكن لا يخفى عليك ان القول بان النسيج يكون باللمعة وبهم بل هو باللمعة والسدى معا فالتاويل على الدليل الثاني ولذا اعدل عنه صاحب الكافي وقال ولا يثبت بالنسيج يصير ثوبا وهو باللمعة والسدى فيضاف كونه ثوبا الى آخره الاخرين وهو الللمعة وجعلت كما في الاباحة ثم الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما قلناه من الدليلين مع كونه ظاهر اخصي على بعض الشراح حيث علم الاول بالثاني الى هنا انظر ذلك البعض اقول لم يصيب ذلك في رايه هنا بل خرج عن سنن السداد ولا يخفى على ذي مسكة ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد المدعى بوجوب

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانهما في معناه الا بالحائز والمنطقة وحلية السيف من العضة تحقيقا لمعنى
التمنوع والفضة اعتبرت عن الذهب اذ هما من جنس واحد فكيف وقد جاء في ابياحه ذلك آثار وفي الجامع الصغير لا يتخذ
الا بالفضة وهذا نص على ان التحنن بالحجر والحديد والصفير حرام وراي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل خاتم صفير
فقال مالي اجد منك سرائحة الا حرام وراي على اخر خاتم حديد فقال مالي اري عليك حلية اهل النار ومن الناس
من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر واطلاق الجواب في الكتاب يدل على تسميته

الى القدرته القائمة ان الحكم اذا تعلق بشيئين يضاف الى آخرهما لان النسخ انما يحصل باللممة والسدى معا لا باللممة وحدها اذ النسخ انما هو تركيب
اللممة بالسدى كما صرحوا به فلا يشك كون الاعتبار باللممة دون السدى الا بملاحظة تلك المقدمة فاذا لم ينفذ ما ذكره النص المدعى بدون المصير
الى تلك المقدمة لم يبق احتمال ان يكون هذا دليلا مستقلا او تلك المقدمة دليلا اخر فلا جرم شبه جمهور الشراح على كون تلك المقدمة مستقيمة فيكون
المصنف بجمعهم اياها بالية بطريق التعليل لقوله وكانت هي المستبارة دون السدى واضافوا فيها ما حيث حملوا الدليل الذي ذكره المصنف على
المعنى الصحيح التام مع تحمل كلامه اياه فان عدم اعتباره في التعليل كون اللزمة اخر جزو من الشوب ليس اعتبار العدم وعدم النقات فيه الى
التصحيح تلك المقدمة يجوز ان يكون بناء على ظهور اعتبارها فيه واعتمادا على تقريره في كلمات المشايخ وليس في كلامه ما يمنع فانه قال في اللزمة
بارون القصر عليها وكونه قال وتامم النسخ او اخر النسخ باللممة والعجب من ذلك البعض انهم اعترضوا بظلال ما ذكر في كلام المصنف بدون اعتبار
اضافة الحكم الى اخر الحجرين حيث قال لا يخفى عليك ان القول بان النسخ يكون باللممة وجمعه هو باللممة والسدى مناجيل ما ذكره المصنف وليست
بدون المصير الى تلك المقدمة فاختار بظلال ما ذكره المصنف وغيره وما غيره الاغبارة الزمعي ولم ينظر ولم يلتفت الى ما وقع في كلامه من قول المشايخ
من جعل المجموع دليلا واحدا منهم صاحب البدائع فانه قال في تقريره الدليل المذكور ان الشوب يصير ثوبا باللممة لانه انما يصير ثوبا بالنسخ والنسخ
باللممة بالسدى وكانت اللزمة كالوصف الاخير فيضاهي الحكم اليه انتهى ومنهم صاحب المحيط وانه ايضا قال في تقريره ذلك لان الشوب انما يصير ثوبا بالنسخ
والنسخ انما يتأتى باللممة اخرها فيضاهي صيرورته ثوبا على اللزمة فاذا كانت اللزمة من الحرير كان اكل حريره اكلما انتهى بومنتهم صاحب الكافي فانه ايضا
جمع كما نقله ذلك البعض ثم انه يجوز ان يكون مراد الزمعي بقوله او نقول الى اخره تقريره ذلك الدليل بعبارة اخرى من غير تعرض لقيد النسخ لا ذكر
دليل آخر يستعمل للدلال في المعنى والمال ترشد اليه انه قال بعد ذلك ولان اللزمة هي التي تظهر في المنظر فيكون العبارة بما ينظرون ما يخفى انتهى
حيث اعاد حرف التعليل وهي اللام في هذا الدليل اشارة الى استقلاله ولو كان مراده بما ذكره بقوله او نقول الى اخره ايراد دليل آخر يستعمل
لا عاقل الا لا فائدة في قوله ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانه في معناه اقول لما منع ان يمنع كونه في معناه كيف وقد صرح فيما بعد
بانه ادنى منه حيث قال في التعليل حرمة التعميم بالذهب على الرجال ولان الاصل فيه التحريم والاباحة بقدر التعميم او التعميم وقد اندفعت بالادلة
وهو الفضة ولا يخفى ان الادنى لا يكون في معنى الاعلى وتوضيحه ان معنى المصنف بقوله لانه في معناه اثبات عدم جواز التحلي بالفضة للرجال بدلا
النص الوارد في حرمة الذهب على الرجال وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان حرمان على ذكره انتهى وقد تقررت في علم الاصول ان شرط دلالته
النص ان يكون السكوت عنه ادنى من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق او مساويا له فيه ولا يجوز ان يكون ادنى منه وليس الامر في الفضة
كذلك لما عرفت ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر اقول الاستدلال على عدم حرمة التعميم باليشب
بانه ليس بحجر لا حاصل له لان ما ليس بحجر قد يكون ما يحرم التعميم به باطلا كما هو المحذور لم ينع في حرمة التعميم بالحجر كونه دونه في الذهب اذ
والصفير حتى يكون المقصود من نفى كونه حجرا هو الاخر اعز عن كونه مورد نص المحرمة بل ورد النص في جواز التعميم ببعض الاجزاء كالتيقظ فانه روى ان

المصنف في التعليل في مسطر الشراح كلامه ليدوم الفرق بين ما ذكره المصنف وغيره

الذي يحرم

أو يفسر بصحة ما استطاع أن يثبت بالضرورة فيقول بقوله حاشا لركبته الحافضة والحنان وكذا يحسن بل لرجل النظر إلى موضع الاستحقاق من الرجل لأنه من أوله وقضى لا يرضى كذا للفرق الفاحش على ما روي عن أبي يوسف في عامرة المرض قال في نظر الرجل إلى رجل الجمع بدنه إلا أن يباين ثم يتطلى بركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين يديه إلى بكتفه ويروى ما دون ستره حتى يجاوز بكتفه وهذا ثبت بالنسخة ليست بجعلته خلافا لما يقوله أبو عجمه والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والفقهاء عورة خلافا لأدب الخلق اهرم ما دون السرقة إلى سترته التسعة عورة خلافا لما يقوله الإمام أبو بكر محمد بن الفضل الكماري في سترته في العورة لأن كلا معتبه فيهم النص بخلافه وقد مر في أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال الركبة من العورة

ومثل الحال إلى اشاعتها والتمسك به بل بعضهم ربما افترج عجب كون الشهادة به أولى من تركها لأن مطلوب الشارع أخذ الأرض من النواش وذلك يقتضي بالتوبة وبالزنا فإذا ظهر حال الشبهة في الزنا مثلاً وعدم المبالاة به باشاعتها فخلافاً للأرض بالتوبة انتحال فيا بدله ظهور عدم ما فيه تحقيق السبب الآخر الا خلافاً هو استدلال من نزل مرة أو مراراً مستحقاً - شراً عليه فانه من اجتناب ستر الشاهد انتهى القول ما ذكره بعض شرح الهدى في كتاب الحدود ولا يدفع الاشكال الذي خطر ببال ذلك القائل لأن في مادة بزيته وهي ما ذواصل الحال إلى اشاعة القاحشة والتمسك بها لا يتأثر عما ان الشريعة افضل بلا شبهة مع ان النظر إلى العورة الخفية عند الزنا لا قامت الشهادة عليه مباح هناك أيضاً فأنه في ذلك اشكال لا فم يقيم قوله وفسره ما ذكره بعض شرح الهداية في كتاب الحدود ثم أقول في دفع ذلك الاشكال بالكلية ان الحاجة إلى النظر إلى العورة غنيطة عند الزنا والضرورة مستحقة ان في الشهادة بالزنا مطلقاً في تحصيل إحدى الحسنتين وهي اقامته احدى باقائه الشهادة على الزنا فلا تيسر اقامته الشهادة عليه بدون النظر إلى العورة الخفية عند الزنا وان لم يتحقق الحاجة إليه ولا الضرورة في تحصيل الحسنة الاخرى وبني التحريم عن التمسك فمن اراد ان يبال بحسنة لا يولي تخليج ويضطر إلى النظر إليها فيباح له النظر إليها أو ذاك أو يكفي في اباحة ذلك الحاجة إليه والضرورة بالنسبة إلى تحصيل خصوص حسنة ولا يترتب اباحة على الحاجة إليه والضرورة المطلقتين أي من كل وجه ولا على ان لا يكون فوق تلك الحسنة حسنة اخرى افضل منها الا يرى ان اراد ان يترجح امرأة فلا بأس له بان ينظر إليها وان علم انه يشتهيها بنا على ان مقصوده اقامته السنة لا فساد الشهود وكما سيأتي في الكتاب مع ان الحاجة إلى النظر إليها والضرورة انما يتحققان في اقامته تلك السنة لا مطلقاً لا مكان ترك تزوجها الداعي إلى النظر إليها وان فوق تلك السنة ما هو افضل منها من الواجبات بل من بعض الحسنات المذكورات فقد اندفع ذلك الاشكال بخلافه قوله وينظر الرجل من الرجل إلى جميع بدنه لا ما يحس منه إلى ركبته قال صاحب النهاية نداء هو القسم الثاني من أصل التفسير أقول ليس الامر كذلك بل هو القسم الثالث منه كما لا يشك على من نظر إلى تسميته في صدر الفصل قوله وبهذا ثبت ان السرقة ليست بعورة خلافاً لما يقوله أبو عجمه والشافعي قال صاحب النهاية وأبو عجمه هو سواد معاذ المردي فإنه يقول ان السرقة احد عدي العورة فتكون من العورة كالركبة ثم قال وقوله والشافعي بالعطف على أبي عجمه في اثبات ان السرقة عورة عند ما كانه وقع سواد الوجهين احدهما ما ذكرنا من التعليل إلى عصمة في اثبات ان السرقة عورة بقوله انما احد عدي العورة فيكون عورة كالركبة فان هذا التعليل انما يستقيم ان يقول بان الركبة عورة والشافعي لا يقول بكون الركبة عورة والثاني ان الشافعي حلل في اثبات ان الركبة ليست من العورة بقوله انما احد العورة فلا تكون من العورة كالسرقة لأن احد لا يدخل في الحدود وهذا ينص منه على ان السرقة ليست بعورة وروى عليه صاحب النهاية حيث قال قيل عطف الشافعي على أبو عجمه غير مستقيم لان هذا التعليل انما يستقيم على قول من يقول ان الركبة عورة وهو لا يقول به وبما سبقه لان المصنف لم يعلل بهذا التعليل في هذا الكتاب وانما ذكر المذهب فيجوز ان يكون من بينهما واحداً والمأخذ متعدد كما ذكره يكون تسليماً لأبي عجمه وتعليل الشافعي غير ذلك وهو ان السرقة محل الاشتباه انتهى أقول قد ذكر صاحب النهاية لعدم استقامته لعطف المرورين وجهين وقد نقل صاحب النهاية احد فيك الوجهين واجاب عنه كما ترى ولم يتعرض للوجه الاخر اصلاً فكانه لم ينظر في جوابه

قوله صلى الله عليه وسلم ما ستره فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام لا يحد الرجل من
 اما علمت ان الذي يحدركم في الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والميسر وفي مثله يغلب المحرم وحكم
 العورة في الركبة اخف من الفخذ وفي الفخذ اخف منه في الشرة حتى ان كاشف الركبة يترك عليه يروي
 وكاشف الفخذ يترك عليه كاشف الشرة يتركه ان يتركه وما يباح للنظر اليه للرجل من الرجل يباح للمسك بهما فلا يسرع في سواهما

ففي الاشكال في العطف الواقع في كلام المتنفذ من ذلك الوجه والابن دفعه فاقول في الجواب القاطع لعرق الاشكال ان في السرة والركبة
 ثلاث روايات عن الشافعي احدها ان السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو دلل كلام الحسن بن الحسن في كتاب الصلوة اليها
 والثانية انها ليست بعورة كما ذكرني وجيز الشافعية والثالثة انها عورة وذكر صاحب الغاية باثنين الاخيرين وقال للادلي منها وبذا صح الخبر
 واذا قدرنا ان يكون تحليل الشافعي في اثبات ان الركبة ليست من العورة بقوله انها حارة العورة فلا يكون من العورة كالسرة يثبت
 على قوله في الرواية الثانية وبذلك لا ياتي في اشركه مع ابي عصمة في قوله الاخر الواقع في الرواية الثالثة عن ابن ابي شيبة في تعليقه بقوله
 انها حارة العورة فيكون عورة كالركبة بنا على ذلك القول فلا يحدوني في العطف المذكور احصا تاما لتقف قوله وابي الحسن بن علي
 رضي الله عنهما ستره فقبلها ابو هريرة بن ابي عصمة والشافعي اخرجه احمد بن حنبل في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن
 عون عن عمير بن سخن قال كنت امشي مع الحسن بن علي رضي الله عنهما في بعض طرق المدينة فلقيتنا ابو هريرة فقال للحسن اكشف لي عن تلك
 جعلت فداك حتى اقبل حديث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقيل ستره ولو كانت من العورة لما كشفها
 الشارح العيني بعد بيان هذا الجمل بهذا السؤال وفي حجم الطبراني خلافا هذا حديثنا ابو مسلم الكشي حديثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمر بن سخن
 ان ابو هريرة لقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فقال له ارفع ثوبك حتى اقبل حديث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله فرفع عن بطنه فوضع
 يده على ستره انتهى وقال بعض التاخرين بعد فعل ما ذكره العيني قلت لا مخالفة بين الروايتين لا مكان الجمع بين الحسن بن الحسن والقبيل ولو سلم
 لا يثبت ما ثبت مدعانا بالا ولوليت انتهى اقول كان ذلك البعض خطئي في استخراج ما رواه الطبراني في مجمع حديث سب ان معنى قوله ووضع يده على
 ستره وضع ابو هريرة يده على سرة الحسن فبني عليه في مخالفة بين الروايتين لا مكان الجمع بين الحسن بن الحسن والقبيل يعني ان وضع ابو هريرة يده
 على سرة الحسن مس لها وهو لا ياتي في تقبيله اياها فلا مخالفة بينهما ثم بني عليه ايضا كلامه التسليم يعني لو سلم مخالفة بينهما فمأواه الطبراني في الاخيرين
 يثبت مدعانا بهما وهو ان لا يكون السرة من العورة بالا ولوليت فان عدم جواز مس العورة بوضع اليد عليها اولى من عدم جواز تقبيلها فاذا وضع
 ابو هريرة يده على سرة الحسن ولم يمنع الحسن ثبت ان السرة ليست من العورة لكن لا يعني على من له ادنى تمييز ان معنى قوله ووضع يده على ستره
 وضع الحسن يده على سرة نفسه وعن غيره قال ووضع يده بالواو دون فوضع يده بالفاء كما قال في الرواية الاولى فتقبل ستره والاسلوب المفضل
 الحكاية عن الاثنين او حال الفاحش الانتقال الى حكاية قول الاخر او فعله او ترك العاطف والسلوك مسك الاستينان كما في قوله تعالى
 قالوا سلاما قال سلام واذ قد كان معنى رواية الطبراني ووضع الحسن يده على ستره كانت هذه الرواية مخالفة للرواية الاولى لعدم تيسر تقبيل
 الحسن عند وضع يده على ستره ثم ان كان مقصود الحسن رضي الله عنه من وضع يده على ستره في رواية الطبراني التحريم عن انكشاف نفس السرة
 عند رفع ثوبه عن بطنه لشر فعله المذكور يكون السرة من العورة وان كان مقصوده منه التحريم عن انكشاف ما تحت السرة لا يدل فعله المذكور
 على كون نفس السرة من العورة فلم يحصل منه جزء باحد الطرفين قوله وما يباح للنظر من الرجل يباح للمسك بهما فلا يسرع في سواهما

قال في نظر الرجل من ذوات محارم على الوجه والراس والصدر والساقين القدمين من لا ينظر الى ظهرها وبطنها ومخدها

سلمنا فلا يدل ذلك على ان كلامهما كان ينظر الى فرج الآخر كمن وقد روي عن عائشة رضي الله عنهما انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يدي ولم ار منه انتهي اقول ليس معنى من كلامه المنفى والتسليم بصحيح اما الاول فلان قولها رضي الله عنهما فقلت اقول بقى لي بقى لي وبقية بقى لي بقى لي يدل قطعا على ان يكون اغتنبا لما معا اذ لو كان على التعاقب لما صح من التقدم منها طلب بنية الما من الا اذا الباشرة او الا المتقدم فالنقطة والنية التي طلبها من الآخر اما الثاني فلان المدعى ههنا مجرد جواز النظر الى الفرع لا لزوم وقوع التبر ولا شك في جرح كل واحد منهما بغير حق صاحبها يدل على جواز ذلك فان العجز وسبب كروية العورة عادة فلو لم يكن النظر اليها مباحا للزوج لما وقع العجز للقطع بغير البني صلى الله عليه وسلم عن مطلق ان حرمة ثم ان مجرد جواز النظر اليها الى فرج الزوج لا ينافي عدم وقوعه منها ما يدعى على مكارم الاختلاف بين حديثي عائشة اصلا قوله وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والراس والصدر والساقين والقدمين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها واذ كان الاسباب ان لا يذكر الفخذ ههنا فانه لما تقر في ما عدا ذلك من الرجل من الرجل مطلقا امي وان كان وارحم محرم منه الى ما بين الرجلين ككتبا بالاولوية لان النظر الى فخذ الرجل المحسن اعظم وعنه ان لم يتعرض صاحب المحظوظ في هذا المقام لذكر شيء مما يدل السرة الى الركبة حيث قال لا يحل ان ينظر الى بطنها ولا الى ظهرها ولا الى جنبها ولا الى شيطان من ذلك انتهى وظهر منه ايضا ان ذكره بحسبه احق من ذكر الفخذ ههنا والمقصود من ذكر الفخذ في الكتاب بيان الواقع والصحيح بما علمه الله مما تقدم قلنت فحسب كان الاسباب ان يقال يدل وفخذها ما بين الرجلين ككتبا بالاولوية كما ذكره صاحب التذليل حيث قال لا يحل النظر الى ظهرها وبطنها ولا الى ما بين السرة والركبة منها وما انتهى فان فيه عمود فان قلت المقصود بالاكثار ذكر الفخذ هو السلوك مسلك الدلالة في افادة حرمة النظر الى باطنها فانه بين السرة والركبة بالاولوية فيحتمل ان كان الاحق الاكثر فذكر الركبة فان حكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في السرة كما تقر فيما مر فذكر الفخذ لا يرد ولا لكونها اخف منه في حرمة النظر واما ذكر الركبة فيعلم حكم الفخذ والسرة ايضا دلالة بالاولوية لكونها اقرب منها في حرمة النظر ثم ان لعبه قصد من بعض عبارة هذه المسئلة فقال اصل التركيب ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات وهي حيث الحرم فيكون ذواتها بطريق المناجحة والكنة فيه شمول المسئلة للحرم بسبب كما ينبغي وجعل الحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى الحرم مع عدم استتلاله فيه لا بالاسم فقام الى هنا كلامه اقول فيه خلل اما اولاه فانه لو كان اصل التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات فخذوا حيث الحرم والذوات الى المحارم بطريق المناجحة كان بدليل هذه المسئلة مختصا بالحرم بسبب ان الحرم لا يتصور في غير النسب فلا مجال لان في حذف الحرم واضافة الذوات الى الحرم شمول المسئلة للحرم بسبب اذ الكثرة في العبارة لا يصلح ان تغير المعنى بالطية حتى تنقله من الى العموم وبالحاجة بين ان يكون معنى التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم وبين ان تشمل المسئلة المذكورة الحرم بسبب تناوب لا يخفى فلان قوله جعل الحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى الحرم مع عدم استتلاله فيه لا بالاسم تفسيره بما ينبغي ليس بغيره فان كلاما من قوله مع فيه ومن قوله لا بالاسم تفسيره بما ينبغي في غير المنع اما الاول فلانه قال في المغرب والحرم والحرم ايضا وقال في البداية والنهاية

٩١

كتاب الكراهية

وكان البعض يدخل على البعض من غير استئذان واحتشام والمضى في بيتها في ثياب محدثها عادة فلو جزم النظر الى هذه الموضع اذ
الى الحرم وكذا الرغبة في ثقل الحرم المؤدية فقل ما تشتمر بخلاف ما واصلها لا ينادى بتكشف عادة والتحريم من كبحر المناكحة بينه وبينها على الشا
بلسا كان يسد كالأرضاء والمصاهرة لوجود الحديد فيه وسواء كانت المصاهرة بتكلم أو سفاح ولا يصح لما يبتا قال لا بد ان ياتين معاً لئلا يظن
اليه من التحقق الحاجة الى ذلك والمسافة وقلة الشهوة للحرمية بخلاف وجه الاجنبية وكهنا حيث يباح المسح ان يسم النظر الى الشهوة مسكاملة
الا اذا كان يحاذيها او على نفسه الشهوة فيجوز لا ينظر لغيره على السلام العبدان ثيابا ونراها النظر اليه ان ثيابا ونراها البطش حرمة ان
بذوات الحرام اغلظ فيجب تجنبه لا بأس بالخلوة والمسافر من غير اعداء السلام لا سافر الا في وقت ثلاثة ايام وليا لها الا ومعها من زوجها او ذوو حرمها

والوجه فيه ان التدعى الى سمي الظاهر في كتابه لمكان من القول وزور او صورة الظاهر ان يقول الرجل لامرأته انت كطهر امي ولولا ان الظاهر محرم عليه
نظر او مسامح سمي الظاهر لمكان من القول وزور او اذا ثبت بذل في النظر ثبت في البطن وبخمين انتهى فتأمل قوله ولان البعض يدخل على الحرم
من غير استئذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب محدثها عادة فلو جزم النظر الى هذه الموضع اذ في الى الحرم قال بعض المتأخرين وتفسيره
الليليل واضح الا ان قوله يدخل على البعض من غير استئذان بشكل بما ذكره صاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير اذا كان محرم
فلا يدخل عليه من غير استئذان ان فرما كانت مشوفة العورة فتقع بصرة عليها فيكره ان ذلك ثم استدل عليه بما رايتي كلامه اقول مراد المصنف
بقوله ان البعض يدخل على البعض من غير استئذان ان العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحرم على بعض من غير استئذان لانه امر
مندوب في الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في امر الدخول في بيت الغير فانه قال واما حكم الدخول في بيت الغير فانه لا يخلو
اما ان يكون اجنبيا او من محارمه فان كان اجنبيا فلا يحل له الدخول فيه ثم قال وان كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان ايضا وان
كان يجوز له النظر الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة ثم قال الا ان الامر في الاستئذان على المحارم اسهل وايسر لان المحرم مطلق النظر الى
مواضع الزينة منها شرعا انتهى فتدبر فخص هذا الدخول في بيت الاجنبي من غير استئذان حرام والدخول في بيت محارمه من غير استئذان كرهه و
يكفي في التاذي الى الحرم جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بالاستئذان وان كان ذلك مما لا يحج في حكم الشرع
بدفع شرعا فلا اشكال قوله والمحرم من لا يجوز المناكحة بينه وبينها على التام حسب كان وبسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنيين فيسبغ
بالمعنيين فيه الضرورة وقلة الرغبة كذا في الشرح وفي عبارة بعضهم يعني الحرم وقلة الرغبة قال تاج الشريعة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان
لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امرء الرضاع بجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فوقع نقصان في الحرمات لا يقطع عند البعض واما
جواز الدخول من غير استئذان فمنع ذكره زاده ان المحارم من جهة الرضاع لا يكون لهم الدخول من غير حشمة واستئذان ولهذا يقطعون
بسبب بعضهم من بعض انتهى كلامه واقفي اشارة العيني في ذكر هذا السؤال واجواب بعينها اقول ليس بالاجواب تمام انا ولا قلت لا يقطع عند البعض
فان عدم القطع عند البعض وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف كما في كتاب السيرة لا يرفع السؤال على قول ابي حنيفة ومحمد على قول ابي
ايضا في رواية اخرى عنه فان كون المحرم بسبب الرضاع في حكم المحرم بالنسب متفق عليه واذا كانت الحالة في ذلك وجود المعنيين المذكورين كما قال
المصنف يتوجب السؤال المذكور على قول الاكثر وهو القول المتعارف ظاهر الرواية كما تقر في كتاب السيرة ولا يرفع عدم القطع عند البعض كما لا يخفى
قوله واما جواز الدخول من غير استئذان فمنع وتابيد ذلك بما ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده فانه ان لم يكن المحارم من جهة الرضاع الدخول
من غير حشمة واستئذان لم يصح قول المصنف لوجود المعنيين فيه فان وجود واحد من المعنيين فيه يتوقف على ان يكون له الدخول من غير حشمة
واستئذان كما تحققت معنى السؤال المذكور على صحة قوله كما ينفع عنه انما في قول السائل فعلى هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق المرء من بيت امرء
من الرضاع فلا دلي في الاستدلال على كون المحرم بسبب في حكم المحرم حسب ان يصار الى الدليل ان نقل كما فعله صاحب البدائع حيث قال

والحاصل انه يوجد فيه بحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنى بالنص قال لا يجوز للملوك ان يطمروا سيدهم
الا الى ملكي لا اجنبي النظر اليه منها وقال مالك رحمه الله وهو واحد قولنا الشافعي رحمه الله لقوله تعالى وما
ملكتم انما نحن في الحاجة متحققة لدخوله عليها مغيب استيذان وتكنا انه نخل غير محرم ولا شرم ولا شهوة
متحققة لجواز الكساح في الجملة والحاجة قاصرة لانه يعمل خارج البيت والمراد بالنصر الا مائة قال سعيد والحسن وغير
هما لا نفر لكم سورة النوب فانها في الاناث دون الذكور قال يعز عن امته بغير ذنوبها ولا يعزل عن زوجته الا باخطا
لانه عليه السلام هي عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولى امه اعزل عنها ان شئت وكان الوطى حق الحرة
فضاء للشبهة وتحصيل الولد لهذا يتجرأ الجلب والعنة ولا حتى الامه والوطى فلهذا لا ينقص حق الحرة بغير اذنها ويستنبذ بالكلية

وغیره لم یس ذکک المعنی یصح ههنا اذ لا یثبت المطلوب بحج كون المحبوب فاعل حقیقة الانزال فان لم یتحقق بانزاله البول ونحوه وليس ذکک
یعلیه محرمه النظر الى الاجنبية لاحماله وانما العلة لما شهوة المعنى فلا بد من تعیین مقول نيزل ههنا بالمعنی حتی یم المطلوب قوله والحاصل انه یؤخذ
فیه بحکم کتاب الله تعالى المنزل فیه امی یوجد فی کل واحد منها کما فی شرح تاج الشریة وقال بعض الفضلاء امی فی اثنت الذمشی اعطاه لیکن
وتکسر باصل الخلقه ولا تشقی الساعی سبیل الاستخدام انتهى اقول الحق ما قاله تاج الشریة اما اوله فانه یصح ان یوجد فی کل واحد من الاستثنا
الثانی المارة غنی انحصی والمحبوب والتمس بحکم کتاب الله تعالى بالاریب وهو قوله تعالى قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم وکذا قوله تعالى ولا
یبدین ریشتمن الالبعوتین الآیه فامعنی تخصیص ذلک بالثالث وحده مع امکان حمله علی الثلثة جمیعاً وتقصود المصنف من کلامه فی بیان دلیل
آخر اقوی مما ذکره اولاً جامع للصور الثلث معاً کما ترى واما ثانیاً فلان کلمة المحاصل یقتضی فی الاستعمال تقصیلاً سابقاً لیکون ما ذکر فی غیره متخصیصاً
لذلک التفصیل وهذا انما یتصور ههنا اذا کان کلام المصنف هذا منظر الى مجموع الصور الثلث المارة لا الى الصورة الثلثة وحدها یمتاز باریب
المحروقی قوله یؤخذ بـ الخ لث بالمعنی الغیر المذكور فیها مر علی سبیل الاستخدام کما مر عن ذلک بعض فانه لایکون حیث یؤخذ لکلمة المحاصل مسان قلیلاً
اصلاً کما لا یغنی علی ذی فطنة قوله والمراد بالنص الا ما قال سعید وامن وغیر ما لا تغیرک سورة النور فانها فی الاناث دون الذکور قال صاحب
النهاية اطلق اسم السعید ولم یقیده بالنسبة لیصح تناوله للسعیدین علی ما روینا من رواية المنسوبة انتهى وتبعه جماعة من الشراح فی هذا التوجیه
ورده صاحب النایة حیث قال اراد به سعید بن السیب لما ذکرنا عن الکشاف وقال بعضهم فی شرحه انما اطلق السعید لیتناول السعیدین سعید بن
السیب وسعید بن جبر وفیه نظر لانه یلزم حیث ان یکون للمشترک عموم فی موضع الاثبات وهو فاسد انتهى اقول نظره ساقط انما الظاهر ان مراده هو
الشرح بالتناول فی قولهم لیتناول السعیدین هو التناول علی سبیل البذل لا التناول علی سبیل التمول والعموم ولا شک ان المشترک فی
معاینه علی سبیل البذل ولقد صرح به حتی قال المحقق التفتازانی فی التلویح والمشرک مستغرق لمعاینه علی سبیل البذل والذي لا یجوز عننا ان
الشافعی انما هو عموم المشترک لمعاینه علی سبیل التمول فی اطلاق واحد کما تقر فی علم الاصول وهو غیر لازم من عبارة هولاء الشرح وقال الشافعی
العینی بعد نقل کلام هولاء الشرح ونظر صاحب النایة فیه قلت نظره وارو کلن تعلیل غیر مستقیم اما ورده فانه لم یستعمل احد من السلف
لفظ سعید من غیر نسبة واراد به سعید بن السیب او سعید بن جبر واما ان تعلیل غیر مستقیم فانه ادعی فیه کزوم عموم المشترک ولا نسلم ثبوت الاشتراک
ههنا لان الاشتراک ما وقع لمعان انتهى اقول کما وظلیه لم یس شیئ اما الاول فانه لا شک ان العلم هو لفظ سعید المجموع سعید بن السیب او سعید
بن جبر فعدم استعمال السلف لفظ سعید من غیر نسبة فی سعید بن السیب او سعید بن جبر علی تقدیر صحته لم یس لعدم صحته اطلاق لفظ سعید وحده
علی احد منهما والامکان علماً کل واحد منهما بل یقصد بهما زیادۃ افعال المراد وتعیینة واذا کان مقصوداً والمصطلح تناول لفظ سعید ههنا للسعیدین کما یجب
الیه هولاء الشراح لزمه ترک النسبة وضع الاطلاق واما الثانی فلان لفظ سعید علم مشترک والاعلام المشترک ما تقر امره فی علم التوفیک بمنع ثبوت
الاشتراک ههنا وقوله لان الاشتراک ما وقع لمعان لا یجوز شیئ لانه ان اراد بالمعانی بالیقینا وجن اللفظ فهو متحقق فی العلم المشترک الیضا بالاریب

ولو كانت تحتها امة غيره فقد ذكرناها في الكتاب فصل في الاستدعاء وغيره

وان ادبها الصور العقلية المتأبئة للاعيان الخارجية فليست تلك بمعتبرة في معنى المشترك فان المشترك ما وضع لتعدد ووضوح متعدد واما شئ
كان ذلك المتعدد الموضوع له والامر في العلم المشترك كذلك فانه لا يتناول شيئا بوضوح واحد بل كل واحد منها وضع مستقل كما عرف في موضعه
ثم ان صاحب الغاية على كون المراد بالنس الا ما يوجب آخر حيث قال ولان المذكور مما يطبق بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فلو
دخلوا في قوله عز وجل او ما ملك ايمانهم لزم التعارض انتهى اقول ليس ذلك صحيحا اذ لا فلا لا يقتضى خطاب الاناث ايضا بقوله تعالى وقيل لا يغضوا
يغضون من ابصارهم فان مقتضى ما ذكره ان لا يدخل الا ما في قوله عز وجل او ما ملك ايمانهم بناء على لزوم التعارض بينه وبين قوله تعالى
وقيل للمؤمنات يغضين من ابصارهم مع ان دخول الا ما في جميع عليه واما ثانيا فلان اللازم من كون المذكور من المالك من المالك من المالكين في قوله
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم دخولهم في جانب الغاضين من ابصارهم لاني جانب من يجب غرض البصر عنه وهو الذي منع النظر اليه فان كل
من في قوله تعالى من ابصارهم للتعويض كما صح به المفسرون فكان المعنى يغضوا بعضا من ابصارهم وهو غير معين فكانت تلك الآية مجاملة
في حق من منع النظر اليه فلو دخل المذكور من المالك في قوله تعالى او ما ملك ايمانهم لم يلزم التعارض بين الآيتين اصلا واما يلزم ان يكون
احدى الآيتين مبينة لما في الآيتين من الاجمال وهو معنى صحيح مقرر على كل حال فان قوله تعالى او ما ملك ايمانهم على تقدير ان لا يدخل فيه ذكر
المالك كما هو غير مبني وكذا انما مر من قوله تعالى الا للذين اؤا بالعبادتين او بالذين اؤا بالعبادتين الى آخر الآية كلها مبينات للاجمال الواقع في الآية الاخرى
كما لا يخفى على من رفق النظر وحق قوله ولو كانت تحتها امة غيره فقد ذكرناه في الكتاب يعني قوله واذا ترجع الله فالاول في العزل الى المولى عند
ابى حنيفة رحمه الله وعن ابى يوسف ومحمد ان الاذن ايتها قال في البدائع وجه قوله ان المحتاج في قضاء الشهوة والعزل يوجب بقضاء فيه ولا يجوز
الجنس بحق الانسان من غير رضاه ووجه قول ابى حنيفة ان الكراهية في المحرمة لكان خوف فوت الولد الذي لما فيه حق واحتج بهما في الولد للمولى
دون لانه قوله لما فيه نقصان قضاء الشهوة فيعلم لكن قضاء في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال الا يرى ان من الرجال من لا ماله ولا دين ولا
امرأة من غير انزال ولا يكون لها حق الخصومة فدل هذا على ان حقها في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال ايضا انتهى واورده عليه بعض المتأخرين
بعد نقله حيث قال اقول انما لم يكن لها حق الخصومة لعدم صنع الزوج فيه بخلاف العزل فانه بعينه ولما احتاج الى رضاها في العزل لما فيه انتهى
اقول ليس هذا بشئ لان عدم صنع الزوج فيه لا يقتضي ان لا يكون لها حق الخصومة اذ لا شك ان حقها لا يسقط بمجرد صنع الزوج فيا سئل عنها
الا يرى ان للزوجة حق الخصومة في اجبا لبعثته بلا خلاف وان لم يكن لها صنع الزوج فتعين ان الزوج في ان لا يكون لها حق الخصومة فمبين لانه
وهو يوجب معها من غير انزال كون حقها في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال فكذا في العزل تدبر

فصل في الاستدعاء وغيره قال الشرح آخر الاستدعاء انه اخترع عن طي مقيد والمقيد غير المطلق وقال بعض الفضلاء فان قلت ان
الاخر عن المطلق فيا سبق قلت نعم ذلك بطريق الدلالة او الاشارة فانه يبين المنس فانه مني عن المنس مني عنه فلماذا عتونه بالزوج
انتهى اقول لا السؤال شئ ولا جوابا انا الاول فلما فهم ما قالوا ان الاخر عن المطلق المقيد بعد الاخر اذ هو المطلق حتى يتوجه السؤال

نحو

البيان

نحو

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقر بها ولا يلبسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها الشهوة حتى يستبرأ ولا يصل فيه قوله عليه السلام في سبايا اوطاس الا لا توطأ الحبالى حتى يضرع جلوس ولا الحبالى حتى يستبرأ من الحيضة افاد وجوب الاستبرأ على المولى دل على السبب في المسئلة وهو استبراء الملك اليك انه هو الموجد من البر

بابين الاقتران عن الوطى المطلق فبما سبق بل مرادهم ان الوطى المقيد بنفسه بعد الوطى المطلق نفسه فاخر ما يتعلق بالوطى المقيد وهو الاستبراء وما يتعلق بالوطى المطلق وكيف يتوهم ان يكون مرادهم ان الاقتران عن الوطى المقيد بعد الاقتران عن الوطى المطلق وانقضاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق كما لا يخفى فاما تصور ان يكون الاقتران عن الوطى المقيد بعد الاقتران عن الوطى المطلق واما تحقق المقيد فبما يستلزم تحقق المطلق في ضمنه فيصح ان يقال الوطى المقيد بعد الوطى المطلق بناء على ان المركب بعد المفرد كما صحح به في النهاية ومخرج الدرر والاما الثاني فلان بناء على ان يكون المراد ان الاقتران عن المقيد بعد الاقتران عن المطلق وقد عرفت ما فيه وايضا لا معنى لقوله فلقد اعتمدت بالوطى لان المعنى عن المس إذا كان نهيا عن الوطى كان النهي بالمس عنوانا بالوطى ايضا فكان ينبغي ان لا يعنون الفصل السابق بالوطى استقبالا كما لم يذكر فيه المعنى عن الوطى استقلالاً ثم اقول الظاهر ان مرادهم بالوطى المطلق المذكور فيما تقدم من اني مسألة الغزل المذكورة قبيل فصل الاستبراء فان الغزل ان يطار الرجل فلما قرب الاقتران اخرج فتين خارج الفرج وان مرادهم بالوطى المقيد ههنا ما قيد بزمان فان الوطى في الاستبراء مقيد بالزمان كما استعرفه وفي الغزل مطلق عنه وان المراد بالوطى المذكور في عنوان الفصل السابق ايضا ما في ضمن تلك المسألة كما ثبت عليه في صدر ذلك الفصل قوله ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها ولا يقبلها ولا ينظر اليها فربما يشق حتى يستبرأ اقول في اطلاق هذه المسألة انظر فان من اشترى جارية كانت تحت نكاحه او كانت تحت نكاح غيره لم يكن طلقها زوجها بعد ان اشترى الا ذلك المشتري وقبضها او كانت معتدة الغير فانقضت عدتها بعد ان اشترى او قبضها لم يأنه الاستبراء في شيء من هذه الصور كما صرح به وسيظهر مما ذكره وفي حجية الاستبراء مع ان كلا من هاتيك الصور داخل في اطلاق هذه المسألة كما ترى فكان المناسب لتقييدها بما يخرج تلك الصور قوله لانه هو الموجود في مورد النص قال بعض الفضلاء في احصاء كلام فان اشترى من حلة ما وجد في مورد النص وهو يصلح للبيبة فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والتمتع والخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما ثم يباشر السبب فلا حاجة الى استبراء التملك حتى انتهى اقول كلامه ساطعاً اذا لا يمكن ان مراد النص حصر ما يصلح للبيبة في مورد النص في استحداث الملك واليد فالمعنى لانه اى استحداث الملك واليد هو الموجود للصبي في مورد النص وقول ذلك القائل وهو يصلح للبيبة ممنوع فان ما ذكره من الحكمة فيه والعللة الحقيقية انما يقتضي ان يكون السبب فيه هو التملك واليد من غير دخل فيه السبب كما لا يخفى على من تأمل في تقرير النص في بيان الحكمة فيه وبيان علته الحقيقية وما يكون ولياً عليها على ان تاج الاستبراء قد كلف بيان عدم دخالية السبب في السببية باوضح الوجه حيث قال لا يقال الموجب كونها مسببة لان كونها مسببة اضافية والاضافات لا تدخل في العللة لانه لو اعتبر ذلك لسد باب القياس وانه مفتوح بالتخصص فلم يبق ههنا الا كونها محمولة كترتبة وهذا هو الوجه الذي ذكر في الكتاب انتهى ثم ان قول ذلك القائل فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والتمتع والخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما ثم يباشر السبب فلا حاجة الى استبراء التملك ممنوع ايضا فان علته الاستبراء ارادة الوطى والمشتري هو الذي يريد به دون البائع ولذا يجب الاستبراء على المشتري لا على البائع سيما في الكتاب فمن اين كان استبراء التملك قبل مباشرته السبب ظاهر ولكن سلم كونه ظاهراً بالنظر الى ما هو اللائق بحال المستبرأ من صيانة ما في ذلك لا ينافي وجوب الاستبراء على التملك بناء على توهم شغل الرحم بما يحتمل فان مجرد توهمه كاف في وجوبه كما سيظهر من البيان

وهذا لان الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه
وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما يحترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب ويجب
على المشتري لا على البائع لان العلة الحقيقية ارادة الوطى والمشتري هو الذي يريد به دور البائع فيجب عليه

في الكتاب قوله وبذلك ان الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه او برعاية صاحب الصالح
والايضاح حيث قال به وعليهم انهم يكرهون انعلاق الولد الواحد من ما يمين لعدم امكان الاختلاط بينهما ما في باب التدبير والاستبصار
فيما هيئته الاستبصار على جواز انتهي أقول ليس يذنب في اذ ليس المراد بالاختلاط المذكور في قوله صيانة للحمية المستمرة عن الاختلاط الاختلاط
الحقيقي بل المراد به هو الاختلاط الحكمي وهو ان لا يبين ان الولد من ابي ما يتعلق برشد اليه قول المحص والانساب عن الاشتباه ويضع عنه قول
صاحب الكافي في تعليل الاختلاط اذ لو وطئ ما قبل ان يتعرف برادة حمها فحازت بولد فلا يدري انه منه او من غيره انتهى والذى يكرهه انما هو اختلاط
الما يمين اختلاط حقيقيا فالمراد بين الكلايين في المتعين قوله وذلك عند حقيقة الشغل او توهم الشغل بما يحترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب
لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان في مرجع ضمير هو في قوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب نوع اشتباه وعن هذا قد خلت ان اطراف وفيه فقال صاحب الغاية قوله وهو
ان يكون الولد ثابت النسب اي المراد من توهم الشغل بما يحترم وهو ان يكون الولد بحيث يمكن ثبات نسب من غيره انتهى اقول في غرض فان تضييع المذهب كمشي
باجازة ضمير هو الى توهم الشغل بما يحترم وليس بسد لان الامر في حقيقة الشغل بما يحترم ايضا كذلك فلا وجه للتفصيل في توهم الشغل على انه لم يرد على قول ان يكون الولد
ثابت النسب بالموطاة على ضمير هو الرجع الى توهم الشغل على مقتضى تقريره ولا يتم المعنى بدون ذلك فلا شك ان توهم الشغل بما يحترم ليس نفسا ان يكون الولد ثابت النسب
حتى يصح حمله عليه بالموطاة تامل وقال بعض الفضلاء وقوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب اي الاستبصار لان يكون الولد ثابت النسب
وحذف الجارح ان وان قياس انتهى أقول فيه ايضا خلل فان الاستبصار مع كونه بعيدا من حيث اللفظ والمعنى عن ان يكون مرجع ضمير
هو هنا ليس هو لان يكون الولد ثابت النسب بل لارادة الوطى ونظر الى علته والتعرف برادة الرحم نظر الى حكمته كاتدل عليه عبارة الكتاب
فيما قبل وما بعد كيت ولولم يبع المشتري نسب الولد الذي جاء به المشتراة بعد ان استبصارا لم يثبت نسب ذلك الولد منه لكونه فراش الامة
ضعيفا على اعرف في محله فامعنى القول بان الاستبصار لان يكون الولد ثابت النسب فقال أقول في هذا المقام ان ضمير هو ههنا راجع الى
ما يحترم من كونه قبله فالتعريف وهو اي الماء والمحترم بان يكون الولد ثابت النسب على حذف الجارح من كلمة ان كما هو القياس على ما عرف في علم النحو
الولد ثابت النسب انما يتحقق بان يكون الامة من قبل في ملك الغير كما هو بينا فقدر يقال تاج الشرعية وانما قيده بما يحترم والكان الحكم في غيره
المحترم كذلك فان الجارية اذا كانت حاملة من الزنا لا يحل وطئها لانه اخرج الكلام مخرج اوضاع الشرع لان وضع الشرع ان لا يكون الا
في الحال انتهى كلامه واقضى اثره صاحب الغاية في خلاصته هذا التوجيه حيث قال في بيان ما يحترم بان لا يكون من بني وقال انما قيده
بذلك وان كان الحكم في غير المحترم كذلك فان الجارية الحاملة من الزنا لا يحل وطئها لحال على الصلاح انتهى وسلك بعض المتأخرين في توجيه
التقييد بما يحترم مسلكا اخر وقصد رد التوجيه الاول حيث قال ولا يكون من بني لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح الزنية ووطئها جائز لا يستلزم
فاذا جاز وطئها بالاستبصار مع تحقق الزنا فبجوازه مع احتمال اولي ولا يرد عليه النقض بالجارية الحاملة من الزنا فانه لا يحل وطئها لان ذلك شغل
محقق ولا يلزم من عدم حل وطئها لذلك عدم حله لشغل محتمل على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماء بل لئلا يسبق ماء نزع غيره كما مر في

غير ان الارادة امر مطلق فبما اراد الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى والتمكن انما يثبت بالملك واليدين
فان تصيب سبباً وأدير الحكم عليه تيسيراً فكان السبب استحداث ملك الرقبة المتوكل باليد واليد
الحكم الى سائر اسباب الملك كالشراء والهبة والوصية والميراث والحكم والكتابة وغير ذلك

كتاب النكاح الى هنا كلامه اقول فيه خلل من وجه الاول ان قوله لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح الزنية وطيبها جائز بلا استبراء ليس بل
صحيح للدي هنا لان جواز نكاح الزنية وجواز وطيبها للزوج بلا استبراء لا يدل على جواز وطى البجارية الزنية للتمك بلا استبراء وكيف والذي سبق
في كتاب النكاح هو انه اذا راسى امرأة ترى فتزوجها حل له ان يطاها عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا يجب له ان يطاها لما لم يستبرأ لانه
احتمل الشغل بهما الغير فوجب التنزه كما في الشراء ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ فلا يومر بالاستبراء بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل
فقد يخص منه انه لا خلاف في وجوب الاستبراء في الشراء مطلقاً كما في الخلاف في الاستبراء في نكاح الزنية والكلام ههنا في الشراء ونحوه من
التمكك لا يتم التقريب اصلاً والثاني ان قوله فاذا جاز وطيبها بلا استبراء مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي ليس مستقيم لان مجرد احتمال الزنا
لو كان مجوزاً للوطى بلا استبراء لا يرفع وجوب الاستبراء في باب تملك البجارية بالكلية اذا احتمال الزنا غير متيقن في كل جارية مملوكة وان كان مراد
انه اذا جاز وطيبها بلا استبراء في صورة النكاح مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي في تلك الصورة لا يتم التقريب كما لا يخفى والثالث ان قوله
في دفع النقص بالبجارية المحال من الزنا لان ذلك شغل محقق ولا يلزم من عدم حل وطيبها لذلك عدم حله لشغل محتمل الما يتم ان لو كان لا اثر
في قول المصنف بما يحرم قيد التوهم لشغل فقط لا المجموع حقيقة الشغل وتوهم الشغل معناه الظاهر من كلام المصنف ان يكون قيد المجموع وقد فصح
عنه ذلك البعض من قبل حيث قال في شرح قول المصنف وهو ان يكون الولد ثابت النسب وهو اى احترام الما سواء اشتغل به الرحم حقيقة
او توهم ان يكون الولد اى محل عنه ثابت النسب انتهى فاذا كان قيد المجموع يرد بالنقص بالبجارية المحال من الزنا فان رجحنا شغل حقيقة
بما هو غير محرم مع وجوب الاستبراء فيها ايضا والرابع ان قوله على ان عدم جواز وطيبها ليس لاحترام الما بل لئلا يبقى ما ذبح غير كما مر من
كتاب النكاح مما لا حاصل له ههنا فان مدار النقص المذكور على عدم احترام الما فيها فاستقص بها التقيد بما هو محرم فكسا والقول بان عدم
جواز وطيبها ليس لاحترام الما فيها لا يدفع النقص بل يريد كما لا يخفى قوله غير ان الارادة امر مطلق فيه ان الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى
قال صاحب الغناية في بيان هذا فان صحيح الزنا اذا تمكّن منه ارادة وروعيه بعض الفضلاء حيث قال فيه بحث فان غير صحيح المزاج ممنوع
ايضا عن الوطى ودواعيه وقال ولعل الاولى ان يقول فان الظاهر ان التمكن منه يريد والتمكن انما يثبت بالملك واليدين المتوكل باليد
انتهى اقول كل من اراده ما اختاره ليس تمام اما الاول فلان كون غير صحيح الزنا ممنوع ايضا عن الوطى ودواعيه ممنوع فان غير صحيح
المزاج عاجز عن الوطى والمنع من الشيء انما يكون عند القدرة عليه الا يرى انه لا معنى لان يقال الاعمى ممنوع عن النظر الى المحرمات وعن
هذا قال تاج الشريعة في بيان ان الاستبراء يجب على المشتري لا على البائع لان الشارع نهي عن الوطى والنهي انما يستقيم عند تمكن الوطى
والتمكن للمشتري لانه هو التملك لا على البائع لانه معرض انتهى واما الثاني فلانه كيف يكون المراد من التمكن ههنا هو التمكن الشرعي والظاهر ان
التمكن الشرعي ما هو محرم شرعاً غير متصور والوطى قبل الاستبراء محرم قطعاً ولا شك ان علة الاستبراء متحرمة عليه فلا بد ان يكون ولياً ايضاً متقدماً
عليه والمفروض انه هو التمكن من الوطى فلو كان المراد من ذلك التمكن هو التمكن الشرعي دون التمكن الطبيعي لزم ان يتمكن من المحرم الشرعي

وكانت فاحية أن يزعموا الباطل قبل الشراء أو المشتري قبل القبض متى لوثق به فثبتت ربحا وبيعضا أو بقبضها أو بقبضها أو بقبضها
 الرزق لأن عند وجود السلب وهو استحقاق الملك الموكد بالقبض إذا لم يكن فربما حلالا له لا يجب الاستدراك
 وإن حل بعد ذلك لأن الاعتبار أن وجود السلب كما إذا كانت معتدة الغير قال ولا يقرب المظاهرة ولا يمس فكيف يمكن
 ولا ينظر إلى فرجها شهوة حتى يكفر لأنه لما حرم الرزق إلى أن يكفر حرم الدواعي للافضاء اليه لأن الأصل أن سلب الحرام
 حرام كما في الاستحباب والأحكام وفي المتكسرة إذا وطئت بشبهة بخلاف حالة الحيض والصوم

أطلق المسئلة ولم يقيد بكون القبض قبل الشراء أو لا بعده مع وجوب هذا التقيد قال الإمام قاضيان في فتاواه في تصوير المسئلة إذا أراد أن
 يشتري البجارية يزوجها المشتري قبل الشراء أو لا يمكن في كراهية ثم يسلمها إليه المولى ثم يشتري فلا يجب عليه الاستبراء ثم قال وإنما شرط
 البجارية قبل الشراء كيلا يوجب القبض حكم الشراء بعد فساد النكاح يريد أن يحقق سبب وجوب الاستبراء وهو حدوث الملك الموكد بالقبض وقت
 كون فرجها حلالا بخلاف ما لو سلمها قبل الشراء فإن القبض السابق يكملها فالتزوج وإن عرض له كونه قبضا بكم الشراء إلى هنا كلام ذلك البعض قول
 فيه غلط أما أولا فلا نه حرم بوجوب التقيد به المسئلة بكون القبض قبل الشراء لا بعده واستشهد عليه بما ذكره الإمام قاضيان في فتاواه وليس تمام
 فإن ما ذكره الإمام قاضيان إنما هو قول البعض الشارح ومختار نفسه وأما عامة المشايخ فإمام شريطاني في هذه المسئلة بكون القبض قبل الشراء وعن هذا
 قال في الزينة وأحوط البراءة وإن لم تكن تحت المشهورة فلا سقط الاستبراء وحيلة أخرى وهي أن يزوجها المشتري قبل الشراء ثم يشترها بقبضها
 فلا يلزم الاستبراء لأن النكاح ثبت له عليها الفرائض فأنما اشتراها وهي في فرائضها قيام الفرائض له عليها دليل شرعي على فرائضها من باء
 الغير انتهى والمصنف قد اختار قول هو لا فذلك أطلق المسئلة ولم يقيد بكون القبض قبل الشراء وأما هنا فلأن قوله يريد أن يحقق سبب وجوب
 الاستبراء وهو حدوث الملك الموكد بالقبض وقت حرم كون فرجها حلالا ليس بسديد لأن حدوث الملك الموكد بالقبض إذا لم يكن فرجها حلالا
 لا يجب الاستبراء وإن حل بعد ذلك وكان الصواب أن يقول وهو حدوث الملك الموكد بالقبض بعد أن لم يكن فرجها حلالا له بفساد النكاح
 بهلك اليقين تأملت ثم قال ذلك البعض ثم إن صاحب الكافي بتلك طريقة المصنف لم يلتفت إلى هذا الشرط إلا أنه مقرر له بكونه بصورته
 السلم نصيبا على عدم الاشتراط به وحل المسئلة بما يدل على سقوط الاستبراء في الصورتين معا فقال في الجملة إن لم تكن تحت المشتري حرة إنما
 يزوجها قبل الشراء ثم يشترها بقبضها فلا يلزم الاستبراء لأن النكاح ثبت له عليها الفرائض فأنما اشتراها وهي في فرائضها قيام الفرائض له عليها
 دليل شرعي على فرائضها من باء الغير ثم الحمل لم يجز وبذلك الرتبة لأنها كانت حلالا له بالنكاح قبل ذلك انتهى فإن قلت لا نه عدم تجزئ
 بملك اليقين فأنما وإن كانت حلالا له بالنكاح إلا أنه زال ذلك بزواله بالشراء فزوال الشراء خال عن محل الماعن أهل الحاصل بالنكاح
 فظاهر لأنه زواله واما عن محل الحاصل بملك اليقين فلا نه يستعقب الشراء فإن المشتري ما لم يفزع عن التلطف بالنظر اشتريت بعد رجاء الباطل
 لم يحصل له المحل قلت بزم مغالطة لأن وجود العلوة يقيان وجود العلوة لا يستعقبه فزوال التلطف بالبحث الأخير في الشريعة هو زمان وجود الشراء
 والمحل وزوال النكاح لا يقال سلما أن نوع المحل مستمر ولا يوجد زمان خال عن محل ولم يحدث نوع المحل إلا أنه حدث محل هو اثر ملك اليقين ذلك
 كاف في وجوب الاستبراء لا مانع ذلك بل من الواجب حصول المحل بملك اليقين بعد أن لم يكن حلالا له بسبب من الأسباب هذا غاية توجيه كلامه
 تعدد محل نظر أو قل إن يقول الشراء سبب الملك وحل الوطء حكمه وحكم الشيء يتعقبه فزمان وجود الملك خال عن محل مطلقا فيجب الاستبراء
 تقدم التسليم أولا فلم يصلح ما ذكره حيلة لاستقاط أصلا فتأمل فإن هذا من المطالب إلى هنا لفظ ذلك البعض أقول ما أورده في خاتمة كلامه ليس
 فإنه إن أراد بقوله وحكم الشيء يتعقبه زمانا المتيقن فهو موعودا وإن أراد به أنه يتعقبه زمانا أي يتوقف عليه فهو موعودا ولكن لا يلزم منه أن يكون

لان الحيف يمتد شطر عمرها والاضوم يمتد شطرها فمما افترضنا واكثر الغرض فعلا في المنع عنها بعض الحرج ولا كذا لك صاحبنا ماها قصوى
 صدرها وقد صرح ان النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائم ويصوم سباده وهن جيف قال ومن له ائتمان اخستان
 فقباحها بشهوة فانه لا يجتمع واحده منهن ولا يقبلها ولا يستهوا به ولا ينظر الى وجهها بشهوة حتى يملك فخرج الاخر في غير ملك
 او يكون او يشبهها او يصل هذا ان الجمع بين الاثنين الملوكتين لا يجوز وطبعا لا طلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنين
 لا يعارض قوله تعالى او ما ملكك ايمانك لان التزجيم للحكم وكذا لا يجوز الجمع بينهما في الدوام والطلاق النص في ذلك على ان لا يجوز
 بمنزلة الزوج في التزجيم على ما تقدم ذكره من قبل فاذا قبلوا ما فكاهه وطبعا ولو وطبعا ليس له ان يجتمع احدهما لان باقي الدوام فيهما فكذا اذا
 قبلها وكذا اذا صهرها كاشتهوا ونظر الى وجهها بشهوة لما بيننا الا انك لا تعلم في غير ملك او كذا في الحقيقة لانها حرم عليه فجمعها لم يبق جامعا

زمان وجود الملك خاليا عن اكل مطلقا وباجل لزم تاخر حكم الشيء زمانا ممنوع ولزوم تاخره عنه زمانا ضرورة كون حكم الشيء متفرعا عليه
 لا يلزم من قبل زمان عن اكل مطلقا فيمنع فيجب الاستبراء وقوله لان الحيف يمتد شطر عمرها قال صاحب النهاية اي يقرب من شطر عمرها وهو عشرة
 ايام في كل شهر فكان قريبا خمسة عشر يوما وهي نصف الشهر انتهى واقضى اثره صاحب الكفاية وقال صاحب معراج الدراية اي قريب شطر عمرها
 هو الثالث والمراد البعض انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية وفيه نظر لانه يشير الى ان الشطر هو النصف ويتقوى بذلك استدلال
 الشافعي علينا بالحيث ان الكفر خمسة عشر يوما انتهى القول نظره ساقط جدا فان الحديث الذي استدلال الشافعي علينا به وهو قوله عليه السلام في
 دين المرأة تعدل لغير شطر عمرها لا تصدق ولا تصلح وجه استدلال المراد به زمان الحين والشطر هو النصف فكان عشرة ايام خمسة عشر يوما وقال الشافعي
 حتى صاحب العناية نفسه ليس المراد بالشطر في الحديث حقيقة لان في عمر زمان الصغر مدة الحمل وزمان الاياس لا تخفى فحسب من ذلك فخرنا ان المراد به بايقار الشطر وان
 بال عشرة بهذه الآثار كان يقار بالشطر حصول التوفيق انتهى فظهر من كل ذلك ان الشطر هو النصف كما اشار اليه صاحب النهاية هنا ونفس عليه نحو جري في محج وأطرو في
 لا يتقوى استدلال الشافعي علينا بالحديث المذكور بالتمشي استدلال به علينا اصلا حيث لم يكن مجال لكون الشطر هناك على حقيقة هو
 عمر المرأة لها كما بينا بل لا بد وان يحل على الجازبان يكون المراد به ما يقارب الشطر كما ذكره واقاطبة هناك وعليه جري صاحب النهاية هنا ايضا
 فكان صاحب العناية نبي ما قدمت يراه ثم ان بعض المتقدمين قال في هذا المقام وشطر الشيء نفسه وبعضه والمراد به هنا هو الثاني دون
 الاول كما ذهب اليه صاحب النهاية ولما ذكرنا اول ما يقرب من شطره وقال فانه عشرة ايام وهو قريب من خمسة عشر يوما وهي نصف الشهر

ان الشطر لا يجي الا بمعنى النصف انتهى كلامه اقول ليس هذا بسيد لان محي الشطر بمعنى البعض انما ذكره صاحب القاموس
 الشيء وجزوه منه حديث الاستبراء فوضع شطر ما في بعضها انتهى ولكن ذاك ليس بقطعي في ان يكون الشطر
 كتب اللغته غير متكفلان الفرق بين الحقيقة والمجاز ولئن سلم انه حقيقة في معنى البعض ايضا فليس معنى البعض بمنا
 في بعض عمرها لا يقتضي الحرج في المنع عن الدوام ايضا حالة الحيف وانما الذي يقتضي الحرج في ذلك تحقق الحيف في
 عمر المولود منه الحيف اذ ذاك وهو المنع من الحرج فكذا كل محل صاحب النهاية الشطر الواقع في عبارة النص هنا
 من الشفقت ليرافق نه هنا في الكثرة الحيف وقوله وحصل هذا ان الجمع بين الملوكتين لا يجوز وطبعا لا طلاق قوله تعالى
 ولا يعارض بقوله تعالى او ما ملكك ايمانك لان التزجيم للحكم قال تاج الشريعة فان قلت الاصل في الدائم الجمع وان كان
 تجمعوا على النكاح وقوله او ما ملكك ايمانك على ملك اليقين قلت المعنى الذي يحرم الجمع بين الاثنين كما جاهدنا وهو قطعية الرحم
 ايضا لان قوله او ما ملكك ايمانك مخصوص اجماعا فان آمنه واختمه من الرضخ والامنة الجوسية حرام فلا يعارض باليمن بمفهومه
 انتهى كلامه واقضى اثره صاحب الكفاية والشراح العيني اقول في كل من وجب الجواب فخرنا في الوجه الاول فلان حاصله انه على
 محي قوله وان تجمعوا على النكاح مثبت حكم حرمة الجمع بين الاثنين وطبعا يملك اليقين ايضا دلالة لوجوب المعنى المحرم فيه ايضا وهو قطعية الرحم

الكتاب

وقوله ملك اراد به ملك من قبله فليكن الملك بغير اسبابه بغير او غير وتلك الشك في كماله لكل لان الوطى يحرم به كذا
اعتناق البعض من احداهما كاعتناق كلهما او كذا الكتابة كاعتناق في هذا الثبوت حرمه الوطى بذلك كله وتبين احداهما واخرها
وتدبرها لا تحل الاخرى لانها لا يخرج بها عن ملكه وقوله او كذا اراد به الكتاب بل هو اما اذا خرج احداهما لكاخافا فاسدا لا يملكه وطى
الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه يجب العدة عليها والعد كالكلمة ليصح في التحريم وتكون احداهما حل له وطى الموطوعة
دون الاخرى لانه يصير جامعا بوطى الاخرى لا بوطى الموطوعة وكل امرأتين لا يجوز لهما ان يجامعا بينهما كاخافا فاسدا كونهما من الاختين
قال يكره ان يقبل الرجل فوالرجل اولى او شيثا منه او يعاقبه وذكر الطحاوي ان هذا قول ابن حنيفة وحسن فقال ابو يوسف رحمه الله
لا بأس بالتقيل والمعاقة لما روى ان النبي عليه السلام علق جفرا رضي الله عنهما من الجذعة وقيل بين عينيه

تتألف من اذ قد تقر في اصول الفقه ان عبارة النفس اشارته ترجح على دلالة النص عند التعارض والظاهر ان افادة عموم قوله تعالى او ملكك يتألف
على الجمع بين الاختين المملكتين وطى بالعبارة ولا أقل من ان تكون بالاشارة فيلزم ان يترك بها دلالة الآية الاخرى على حرمة الجمع بينهما
على مقتضى قاعدة الاصول واما في الوجه الثاني فلان حاصله ان قوله تعالى او ملكك ايما كنتم من قبيل العام الذي خص منه البعض فصا طينان
الشبهة كما عرفت في علم الاصول فلا يصح ان يعارض ما هو ليس بخصوص وهو التحريم للجمع لكونه قطعيا لكنه ليس بتام ايضا اذ قد تقر ايضا في اصول الفقه
ان العام الذي خص منه البعض انما يكون طينان اذا كان المخصص موصولا واما اذا كان مقصولا متاخرا فانما يخص اذ ذلك يكون ناسخا للمعام في قوله
الذي تناوله الخاص ويكون العام في الباقي قطعيا بلا شبهة والظاهر ان مخصص الام والاخت من الرضاع والامه المجوسية من قوله تعالى
او ملكك ايما كنتم ليس بموصول به فلو كان طينان في الباقي بل كان قطعيا كما لم يجمع فلم ينظر الرجحان من ذلك الوجه حتى لا يصح للمعامضة فتأمل قوله
وقوله ملك اراد به ملك بين فينتظم التملك بغير اسبابه بغير او غيره قال صاحب النائية قوله فينتظم التملك بغير اسبابه امي اسباب التملك
كما نشر او الوصية والميراث وخلق الكتاب والعتبة والصدقة انتهى اقول في بعض تشيقاته خطأ وهو الوصية والميراث والكتابه اما في الوصية
والميراث فلان تملك الغني الوصية والميراث انما ثبت بعد موت الموصي والمورث فكيف ذلك تحت قوله ملك في قوله فانه لا يباح واحدة منهما
ولا يقبها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك او نكاح فان شيئا من الجماعه والمس والنظر لا يتصور
بعد المات على ان نفس التملك ايضا على حقيقة غير متصور في الارث واما في الكتابة فلانها ملحقه بالاعتناق كما سيصرح به النص بقوله وكذا الكتاب
كالاعتناق في هذا فكانت من فروع قوله او يفتقها غير داخله في قوله حتى يملك فرج الاخرى غير او المراد بالملك هنا ملك اليدين بدلالة ما عطف
قوله او نكاح عليه ولا يتصور تملك الفرع غير ملك بين بالكتابه كما لا يخفى على من عرفت في معنى الكتابة شرعا قوله وكذا الكتابة كالاعتناق في هذا التثنية
حرمة الوطى بذلك كله قال صاحب النائية كلمة كذا في قوله وكذا الكتابة كالاعتناق زائدة وقال الشارح العيني بعد نقل ذلك قلت زيادة كذا في
كلام العرب غير مشهورة انتهى اقول هذا كلام عجيب اذ لا شك ان مراد صاحب النائية ان كلمة كذا هنا زائدة امي مستدركة لانها زائدة كزيادة
الحروف لتحسين اللفظ كما توهمه العيني حتى يتوجه اليه قوله زيادة كذا في كلام العرب غير مشهورة وبما جملة مراد صاحب النائية الدخول لا التوجيه فاذكر
العيني لغو محض ثم اقول يمكن توجيه عبارة النص بما مر في الاستدراك في كلمة كذا او هو ان مراد النص وكذا امي وكون اعتناق البعض من
احدهما كاعتناق الكل الكتابة كالاعتناق امي كاعتناق الكل فيصير المقصود من كلمة كذا هنا هو التشبيه بما قبله كما كان المقصود من كلمة كذا
قوله وكذا اخلاق البعض من احداهما كاعتناق كلها هو التشبيه ايضا بما قبله فانه قال وايضا الكتابة كالاعتناق في هذا والغرض من التشبيه التثنية
في تعديل واحد كما مر شرعا اليه قوله ثبوت حرمة الوطى بذلك كله فتدبر قوله وتبين احداهما واخرها وتدبر بالاعمال الاخرى لانها لا يخرج بها عن ملك
اقول كان الظاهر في التعليل هنا ان يقول لانه لا تثبت به حرمة الوطى فان مجرد عدم زوجهما عن ملكه لا يقتضي ان لا تحل له الاخرى الا يرى فيها
لا يخرج عن ملكه بالكتابة ايضا كما تقر في كتاب الكتاب وصرح به الشارح هنا ايضا فيما قبل مع انه اذا كانت احداهما تحل له الاخرى كما مر

وله ما روى ان النبي عليه السلام صلى عن المكامعة وهي المعاينة وعن المكامعة وهي التقبيل وما روى عنه محمد بن علي ما قبل التبريم ثم قالوا الخلاف في المعاينة في زنا ما اذا كان عليه قميص او حبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح قال فلا بأس بالمصاهرة لانه هو المتوارث وقال عليه السلام من صلح اخاه المسلم وحرك يده تناثرت ذنوبه

وجعل الملك في قوله لا يخرج بها عن ملكه على ملك الوطء كما فعله بعض المتأخرين تعسف لا ينبغي اذا لم يتصل في اللغة والعرف على الوطء الا بالوطء
انما يقال ملك العين او ملك النكاح قوله ولما روى انه عليه السلام صلى عن المكامعة وهي المعاينة وعن المكامعة وهي التقبيل قال في غايته
وتفسير المكامعة بالمعاينة فيه نظر لانه قال في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاجعها وكأمع المرأة قبلها وقال في القاموس بنى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامة اسمى عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستبرئها الى هنا لفظ غايته البيان وقال العين بعد نقل ذلك قلت
فيه نظر لان المضاجع هو المعانق غالباً ولا يضاجع احد غيره الا والغالب انه بغيره انتهى اقول ليس هذا شئ لان كون المضاجع هو المعانق
غالباً ممنوع ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان تكون المكامة هي المعاينة في الغالب وانما الذي يلزم ان تتكامل المكامة والمعاينة في الغالب لا
ان احداً يتكاملان لا يكون عين الاخر كالابوة والنبوة فكيف يقع تفسير احدهما بالاخرى ولو سلم صحة التفسير باللائم بناء على المسامحة لم يفتقد
لان المضاجعة لا وجدت بدون المعاينة وان كان في غير الغالب كانت المعاينة اخص من المضاجعة فلم يقع تفسير المكامة التي هي المضاجعة
بالمعاينة على عدم صحة التفسير بالاخر ونظر صاحب الغاية انما هو في تفسير المكامة بالمعاينة لا غير وقال بعض المتأخرين وفسر المعنى بالمعاينة
مع ان المكامة هي المضاجعة في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاجعها بناء على ان الكلام في المعاينة والظاهر ان ما منى من المضاجعة هو
ما كان على سبيل المعاينة لعدم الخلاف في اباة المضاجعة لا على ذلك الوجه على ان المكامة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا إطلاقاً لفظاً
في القاموس كما مع ضاجع في ثوب واحد الى هنا كلام ذلك البعض في شروحه وقال في الحاشية فيه روى صاحب الغاية اقول كل من مقدمات كلامه
مخرج اما قوله بناء على ان الكلام في المعاينة لتعليق التفسير بالمعنى المكامة بالمعاينة فظاهر البطلان لان كون الكلام في المعاينة كيف يسوغ تفسير المكامة
بغير معناه وهل يقال المعانق في غير ثوب واحد يكون مطابقاً لمعناه واما قوله والظاهر ان ما منى من المضاجعة عن ما كان على سبيل المعاينة فمخرج
اولم يبق احد من الثقات بهذا التخصيص عمداً بيان المراد بالمكامة المذكورة في الحديث بل اطلقوا ما قالوا في الحديث في الفائق بنى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامة والمكامة اسمى عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستبرئها انتهى وقال الجوهري في الصحاح وكأمة مثل ضاجع والمكامة
التي عنى عنها في الحديث ان يضاجع الرجل الرجل لاستبرئها انتهى وقال المطرزي في المغرب بنى عن المكامة والمكامة اسمى عن ملائمة الرجل بالرجل
ومضاجعة اياه في ثوب واحد لاستبرئها هذا هو المراد بهما في الحديث عن ابي عبيد القاسم بن سلام وابن زبير وغيره لا وكذا احكامه الازهرى والجوهري
انتهى واما قوله لعدم الخلاف في اباة المضاجعة لا على ذلك الوجه ممنوع ايضا اذ لا شك ان شناعة المضاجعة الرجل الرجل في ثوب واحد لا يستبرئ
بينهما ليست باقل من شناعة مجرد المعاينة ولو في غير ثوب فكل من التوب فكيف يقول باباة الاولى من لا يقول باباة الثانية سيما عند إطلاق لفظ
الحديث بل كونه حقيقة في نفس المضاجعة واما قوله على ان المكامة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا إطلاقاً لفظاً واستشاده عليه
بما في القاموس فليس بمفيد اصلاً لانه وان كانت هي المضاجعة المخصوصة الا ان معناه ليس عن معنى المعاينة ولا سيما في التحقيق لانها ك
تحتوي كل شيئ عن الآخر في بعض الصور كما عرفت من قبل فكيف يقع تفسير المكامة بالمعاينة كما هو حاصل نظر صاحب الغاية فمن اين يحيل المراد

فصل في البيع قال لا بأس ببيع السرقة ويكره بيع الغني وقال الشافعي لا بأس ببيع السرقة أيضا لأنه نجس العين فشا به العذر وتوجد الميتة قبل الدبائح ولأنه منتفع به لأنه يلقى في الأرض لا يرضى كاستئثاره بالبيع فكان مالا والمال محل البيع بخلاف العينة لأنه ينتفع بها بخلقها بخلاف بيع الخيط وهو المروي عن علي وهو يصحم فكذلك لا يجوز له أن يخلق بالخيط كما لا يجوز له أن يخلق بالخيط وطعنوا في صحة ما قلناه من أن الخيط لا يخلق إلا بالخلق قال لا بأس ببيع السرقة لأنها نجسة قال لا بأس ببيع السرقة لأنها نجسة قال لا بأس ببيع السرقة لأنها نجسة قال لا بأس ببيع السرقة لأنها نجسة

ذكره ذلك القائل لعمري ان غاصة تلك التامل ما يضيئ عن الاحاطة بنطاق البيان فانه المستعان

فصل في البيع قال الشراح آخر فصل البيع عن فصل الاكل والشرب واللبس والوطي لان اثر تلك الافعال متصل بيد الانسان وهذا لا وما كان اكثر اتصالا كان احق بالتقدير انتهى اقول كان المناسب لسياق كلامهم ان يقولوا وما كان متصلا كان احق بالتقدير الا أنهم قالوا وما كان اكثر اتصالا كان احق بالتقدير فافادة في ضمن بيان وجه تاخير هذا الفصل ووجه تاخير الفصول السابقة بعضها عن بعضها ايضا لان ما هو المتقدم منها اكثر اتصالا بالبدن الانسان مما هو المتأخر كما يظهر بالتامل الصادق قوله وهذا اذا كان ثقة قال صاحبنا فان قيل قوله وهذا اذا كان ثقة مينا قض قوله على ابي وصفت كان اجيب بان معنى قوله ثقة ان يكون من يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لجواز ان لا يكذب الفاسق لمروته ولو جاهدته انتهى وانتهى اثره العيني وقد سبقهما الى ما خذ هذا السؤال والجواب تاج الشريعة وصاحبنا حيث قال وما ديل قوله وهذا اذا كان ثقة بعد قوله على ابي وصفت كان يعني انه من يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لا ينبغي ان يكون فاسق صادق القول لا يكذب بمروته انتهى اقول لا السؤال شيء ولا الجواب اما الاول فلان المصنف لم يقتصر على قوله وهذا اذا كان ثقة بل قال بعده وكذا اذا كان غير ثقة واكر رايه انه صادق فلا مينا قض ما ذكره ههنا قوله فيما قبل على ابي وصفت كان نعم قد ربه بقوله وان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يتعرض لشي من ذلك على عدم دخول بعض جزئيات غير الثقة في الحكم السابق ولا ضمير فيه لان المتفادين قوله على ابي وصفت كان عموم الاوصاف لا عموم الجزئيات كلامه ههنا تفصيل اجملة فيما قبل ولا بعد في ان ينفيد التفصيل بالانقياد الاجمال وانا انشائي فلانة لو كان معنى قول المصنف ثقة في قوله وهذا اذا كان ثقة ان يكون من يعتمد على كلامه كما توهمه هو الا شرح ذلك بمعنى العدة كما هو الظاهر لما تم معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة واكر رايه انه صادق اذ يصير ح معنى قوله غير ثقة من لا يعتمد على كلامه في شأن من لا يعتمد على كلامه كيف يتصور ان يكون اكبر راي السامع انه صادق ولما تم تعليل ذلك بقوله لان عدالة المخبر غير لازمة لان عدم لزوم عدالة المخبر لا يدل على عدم لزوم الاعتماد على كلامه اذا المفروض في الجواب المذكور جواز كون الفاسق اليقظ من غير اعتماد على كلامه فكان من يعتمد على كلامه من العدل لا شك ان عدم لزوم الاضطرار لشي لا يقتضي عدم لزوم الاعتماد على كلامه فالتصواب ان مراد المصنف بقوله اذا كان ثقة اذا كان عدلا وبقوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا اذا كان غير عدل لا تناقض بين ذلك وبين قوله على ابي وصفت كان فضلا كما تتحققه آفنا ومما يوضح عن كون المراد بالثقة وبغير الثقة ههنا ما ذكرناه كلام صاحبنا حيث قال وهذا اذا كان المخبر عدلا وان كان المخبر غير ثقة او كان لا يدري انه ثقة او غير ثقة يريد به ان المخبر اذا كان فاسقا او مستورا او نظرية فان كان اكبر رايه انه صادق الى آخر كلامه فانه ذكر عدلا موضع ثقة وفسر غير ثقة في قول محمد وان كان المخبر غير ثقة بالفاسق ومن لا يدري انه ثقة او غير ثقة بالمستور حيث قال يريد به ان المخبر اذا كان فاسقا او مستورا ومن تتيج كلمات ثقات الشراح في باب سائل يقول خبر الواحد في كبره المعتمدة لا يشبهه عليه ان المراد بالثقة هو العدل وبغير الثقة غير العدل فانهم كثيرا ما يذكر ان كل احد من نعتي العدل والثقة موضع الاخر وكذا الحال في غير الثقة وغير العدل

وله ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجارة في التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو محتار فيه فقطع نسبتها عنه وانما
 قبله بالسواد لا يميزون من ثمار البيع والكناش فظاهر مع الحق والخزانة في الامصار يظهر شعائر الاسلام في المخلوف السواد قائل هذا كان في سواد
 الكوفة لان غالب اصلها اصل الذمة فاساقى سوادنا فاعلام الاسلام في مظاهره فلا يمكن ان يراها هو الاصح قال من محل الذي خبر افانه طبيب
 له الاجارة في حيفه وقال ابو يوسف في بكره له ذلك لانه اعانة على المعصية وقيل من النبي عليه السلام لعن في عشرة لحامها والحمد لله المعصية في ثوبها وعرض
 فاعل مختار وليس الشرب من ضرورات الحي ولا يقصد في ذلك شحول في كل المتفرق بقصد المعصية قال لان من يبيع بكموت مكة ويكره بيع اخرها وهذا عند ابن حنيفة سري

اقوى وارجح فلا اقل من ان يكون مساويا للاحتمال خلافه فالشك على معناه لمصطلح عليه قطعاً ولو كان احتمال ان لا يستعمل في الفتنه ضعيفاً
 مرجحاً كان احتمال ان يستعمل في الفتنه قوياً راجحاً فينبغي ان يكون بيع السلاح من ثلثي ايام الفتنه مكروهاً وجواب المسئلة على خلافه وباجابة احو
 للشرح المذكور اصلاً قوله ولان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجارة في التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو
 المختار في قطع نسبتها عنه اقول فيقتض هذا التحليل المذكور من قبل الى حقيقة خرج في هذه المسئلة مسائل متعددة ذكرتها في الذخيرة والمحيط وقفاً
 قاضيان وسائر المسائل من غير بيان خلاف في شيء منها من واحد من امتنا منها ان اذا استاجر الزمي من المسلم ببيعة ليصل فيها فان ذلك
 لا يجوز قال في المحيط والذخيرة لانه استاجر ما يصل فيه فيها وصلوة الذي معصية عندنا وطاعة في زعمنا وحي ذلك اعتبرنا كانت الاجارة باطله لا
 الاجارة على ما هو طاعة او معصية لا يجوز انتمى ومنها ان اذا استاجر المسلم من المسلم ببيعة ليصل فيها المكتوبة او ان فاتة فان هذه الاجارة
 لا يجوز في قولنا عند الشافعي يجوز قال في المحيط وهذا لانها وقعت على ما هو طاعة فان تسليم الدار ليصل فيها طاعة ومن نهى عنها ان الاجارة
 على ما هو طاعة لا يجوز وعنده يجوز وكان نهى عن منزلة ما لو استاجر رجلاً لا لان اول الامامة لا يجوز عندنا لان طاعة وعند الشافعي يجوز فذلك هذا
 سمي ومنها ان اذا استاجر من ذي ميثاق ليصل فيه لا يجوز قال في المحيط والذخيرة لان صلوات طاعة عند جميع معصية عندنا وحي ذلك كان
 لم يجز الاجارة انتهى اولا في ان التحليل المذكور في الكتاب من قبل الى حقيقة خرج في مسألتنا يقتض ان لا تبطل الاجارة في تلك المسائل
 ايضا فان الاجارة انما ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجارة في التسليم ومنفعة البيت ليست بطاعة ولا معصية وانما الطاعة والمعصية
 بفعل المستاجر وهو محتار فيه فقطع نسبتها عنه ذلك الفعل عن الموجه فينبغي ان تصح الاجارة فيها ايضا عنده مع ان الامر ليس كذلك كما عرفت فان
 قلت ان الاجارة وان وردت على منفعة البيت الا ان جعل منفعة عين العقد لاجل الطاعة او المعصية تاتى في بطلان الاجارة قلت فيكون
 الامر كذلك فيما نحن فيه ايضا واحاصل ان الفرق بين تلك المسائل ومسئلتنا هذه في الحكم والدليل شكل جدا فليتل مثل ثم انه ذكر في الذخيرة
 والمحيط ان اذا استاجر الزمي من المسلم دار ليسكنها فلا بأس بذلك لان الاجارة وقعت على امر مباح فجازت وان شرب فيها الخمر وعبد فيها
 الصليب او ادخل فيها الخنازير لم يمتنع المسلم في ذلك شيء لان المسلم لم يوافقها انما اجلس في مكان بمنزلة ما لو اجر دارا من فاسق كان
 مباحا وان كان قد يقضى فيها ولو اتخذ فيها بيعة او كنيسة او بيت تاركين من ذلك ان كان في السواد قال شيخ الاسلام واداه هذا اذا
 استاجر الذي ليسكنها ثم اراد بعد ذلك ان يتخذ كنيسة او بيعة فيها فاما اذا استاجر في البيت ليعتد ببيعة او كنيسة لا يجوز الى ههنا
 لفظ الذخيرة والمحيط قال بعض المتأخرين بعد نقل ذلك عن صاحب المحيط والاختلاف فيها بينه وبين ما ذكره البعض من الثنا في اقول ان الثنا
 بينهما صنوع افرجوز ان يكون بناء قول شيخ الاسلام فاما اذا استاجر في البيت ليعتد ببيعة او كنيسة لا يجوز على قول ابى يوسف ومحمي
 بهو المسئلة لكون مختار لنفسه قولها وانما يانم الثنا في بينهما ان لو قال لا يجوز عند ابي حنيفة او قال لا يجوز عند جميع
 جميعا وليس فليس وذكر احد القائلين في المسئلة اخلافة بدون بيان الخلاف ليس بعز في كلام الثقات وعن هذا ترى كثير من اصحاب

مسائل متفرقة

قال ويكره التشييع والنقطة في المصحف لقول ابن مسعود رضي الله عنه خردوا القرآن وروى محمد والمصاحف وفي التشييع والنقطة ترك التجريد
لأن التشييع خلل جنته كما في النقطة خفف الكراهية الكراهية عليه فيكرة قالوا في زمانه لا بد للجموع كالألة فترك ذلك أحلال بالخط وجران القرآن فيكون
حسنا قال ولا بأس بتجليه المصاحف لما فيه من تعظيمه وصالح كنفش المسجد تزيينه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال ولا بأس أن يدخل
أهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا ولأن الكافر لا يخرج من جنابه لأنه لا يغتسل اغتسل الكافر عنه ولا يجنبه المسجد وبذلك يحتج مالك والتعليل بالنجاسة عام
فيتعظم المساجد كلها ولنا ما روى أن النبي عليه السلام أنزل وفيه ثقيف في سجدتهم وهم كفار وكان الحث في اعتقادهم فلا يؤذي
إلى تلويث المسجد والآية محمولة على المحض واستيلاء واستعلاء أو طائفتين عن مكة ما كانت عادتهم في الجاهلية

التي هي الأرض فكان معنى قوله عليه السلام ومن ترك لنا عقيل من رباغ أو دوريا ترك لنا شيئا من البناء والأرض وإذا كان وجهه عدم ترك شيئا من
ذلك استيلاءه على كل من ذلك بالأرض من إلى طالب كما ذكره المحقق في شرح الآثار دل الحديث المذكور قطعا على خير أئمة الأرضين أيضا وإنما
لا يدل على ذلك لو كان لفظ الحديث ومن ترك لنا عقيل من رباغ وليس كذلك كما ترى بل لا مجال أصلا لأن يكون كذلك إذ لو كان كذلك
لما تم جوابا عن قول أسامة بن مرسول أن الله أنزل في دارك بمكة فإن عدم ترك عقيل منينا باستيلاءه على الأبنية وحده لا يقتضي عدم ترك أرضها أيضا
حتى لا يمكن النزول في عرصة واردة أيضا وهذا مع وضوح كيف خفي على ذلك البعض والعجب أنه قال في حاشيته كتابه في هذا المقام الرابع جمع
وجه والدليل أربعينها والحمل والنزل كذا في القاموس انتهى وقال في أصل كتابه ولا يخفى عليك أن هذا الحديث لا يدل على ميراث الأرض قطعاً
لا احتمال جريان الأرض على الأبنية دون الأراضي ولم يلاحظ أنه على ذلك كيف تم جواب النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ومن ترك لنا عقيل من
رباغ أو دوريا والهاوي إلى سواد السبيل وهو حسي ونهيم الوكيل

مسائل متفرقة قوله ولا بأس بتجليه المصحف لما فيه من تعظيمه وصالح كنفش المسجد وتزيينه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال صاحب الفتاوى
يعني في فصل القراءة من الصلوة وقد سبقه صاحب النونية إلى التفسير بهذا الوجه أقول هذا سهو من الشارحين المذكورين لأن المصنف ذكره
في فصل القراءة من الصلوة لا صريحاً ولا التزاماً بل إنما ذكره في باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من كتاب الصلوة في فصل أوله ويكره
استقبال القبلة بالفرج في الخلاء يظهر ذلك بالنظر إلى محله قوله للشافعي قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا قال تاج الشريعة في خل دلالة الآية على معنى الشافعي فيصير المسجد الحرام بالذکر فدل على أن انتهى عن الدخول خاص في حقه لا
أنما يحصر الحكم في الشيء أو يحصر الشيء في الحكم كتكون أنما الطبيب زيد أو أماريد طبيب انتهى أقول أن قوله لأن أنما يحصر الحكم في الشيء أو يحصر الشيء في
الحكم ليس بكلام مفيد جهنا لأن المخلاف أن الكفار بل يجوز لهم أن يدخلوا المسجد الحرام أم لا لا في أنهم نجس أم لا وكلمة أنما في الآية المذكورة
أنما هي في قوله تعالى إنما المشركون نجس لا في قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فتاثير المحصر الذي أعيد كلمة أنما جوفى بالحجة التي دخلت
عليها كلمة أنما لا في الجملة الأخرى فلا يتم التقريب قوله ولأن الكافر لا يخرج من جنابه لأنه لا يغتسل يخرج عنها والمجنب يجنب المسجد لا يذهب عليك
أن هذا الدليل لو تم لدل على أن لا يدخل الكافر شيئا من المساجد ونذهب الشافعي أنه لا يجوز دخول الكافر المسجد الحرام دون سائر المساجد
فإنه يمكن هذا الدليل لأنما المذهب وإنما كان مناسباً للمذهب كذلك كما لا يخفى قوله ولأن الحث في اعتقادهم فلا يؤذي إلى تلويث المسجد
بعض المتأخرين ظاهراً أن هذا دليل آخر ولا وجه لنحو التغيير حذف حرف التعليل ليكون إشارة إلى دفع أن يقال كيف أنزل في مسجدهم
قد وضعهم الله تعالى يكونهم أنما سا انتهى أقول ليس ذلك بشيء إذا شك في صحة أن يكون هذا دليلاً آخر عقلياً لنا فإن الحث إذا كان في
اعتقادهم لا يؤذي إلى تلويث المسجد فلا يكون في دخولهم المسجد بأس لأماله فتقول ذلك البعض ولا وجه له كما يجب لا يخفى وكونه دليلاً متقلاً
على أصل المدعى لا ينافي أن يقتضيه الجواب عن أن يقال كيف أنزل النبي عليه السلام وقد ثقيف في مسجدهم وهم كفار وقد وضعهم الله تعالى

كتاب احياء الموات

قال الموات بلا ينفقه من الارض لا تقطع الماء عنه او الغلبة الماء عليه او ما اسبغ ذلك مما يمنع الزراعة سمي بذلك لئلا يظن ان لا تقطع به قال فما كان من اعداء ياتوا ملك له اوكافا فلو كان لا يعرف له مالك اعيذه وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقف انسان من اقصاهم فصاح لا يسمع الصوت فيه خيمت قال يحيى الله عنه هكذا ذكره الفريسي وضعه الحادي ما قد مر خرابه وامر وحسن انه يستتر ان لا يكون مملوكا مسلما او ذمي منع ان تقطع به اتفاقا بالكون مينة مطلقا فاما الله في مملوكه مسلم او ذمي لا تكون مولا او اذاله لغيره مالكة يكون لمجاعة المسلمين ولظهر له مالك تن عليه وبقسم الزايع لغيرها والتجديع القرية على سبيل شرطه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا يقطع ارتفاع اهلها عنه فيذكر ان الحكم عليه هو به اعتبر لقطع ارتفاع اهل القرية عنها حقيقة وان كان قريبا من القرية كذا ذكره الامام المعروف بخبرنا عن بعض ائمة السرخسي له اعتماد على الاختار ابو يوسف له قرض احياء باذن الامام ملكه وان احياء بغيره اذنه لم يملكه عند ابن حنيفة مرة وقال لا يملكه بقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له ولا نية مال مباح سبقت يده اليه فيملكه كما في المحطوب والصبي

فقد اسع كونه بعيدا من اللفظ جارا لاحتياجه الى التفسير مرتين يصير منزلة اللفظ الكلام في هذا المقام لا يلحق بشان الامام الرباني في محو ذلك الكلام وان كان المراد الاب له معروف اسلامي لا حين الانقطاع ولا بعده ولا يصح ان يكون بيانا للواقع اذ لا يلزم ان لا يكون اللقيط الاكد للظان قد يكون له اب معروف بعد الانقطاع بان ادعى احدا انه انبه وشاع ذلك فانه مقبول في الشرع كما مر ولا فرق بينه وبين سائر الاولاد الذين يحتاج ثبوت نسبهم الى دعوة الاب كما في المولود من امته فاحتج عندي ان قوله لا اب لقيد احترازي عن اللقيط الذي كان له اب حاضر فانه لا يجوز ان كان في يده مثل ذلك اللقيط ان يفيض المنة او لاصدقة له على من يوجب ما في كتاب المنة من ان زوج الصغيرة ويملك قبض المنة لما بين الزفاف مع حضرة الاب لتفويض الاب امورا اليه والالة بخلاف الام وكل من يعولها غير ما حيث لا يملكونه الا بعد موت الاب او عيبته غيبة منقطعة في ايام لان تعرف هو الا لضرورة لا لتفويض الاب ومع حضرة الاب لا ضرورة انتهي اذ لا شك ان المنقط واصل في كلية قوله وكل من يعولها غير ما فلو ان لا يملك قبض المنة للصغيرة التي كانت في يده وعولها كما لا يخفى فنفسر

كتاب احياء الموات

قال جمهور الشراح مناسبة هذا الكتاب بكتاب الكراهية بخلاف ما يكون من حيث ان في مسائل هذا الكتاب ما يكره وما لا يكره انتهى وقال الشراح بعد نقل قولهم المذكور وهذا ليس بشيء لانه قل كتاب من الكتب بخلاف ما يكره وما لا يكره انتهى اقول بل ما ذكره نفسه في الرد عليه لم يشي لان ذكره في ترتيب الكتب السابقة واللاحقة من النسبات ملحوظة فيما ذكرناه من المناسبة بين هذا الكتاب وعقبت كتاب الكراهية وكون غيره اذ لو غير ذلك لكانت بعض من النسبات السابقة واللاحقة وليكن هذا المعنى على ذكره فانك في مواضع شتى قوله الموات ما لا ينفع به من الارض لا تقطع الماء عنه او الغلبة الماء عليه او ما اسبغ ذلك مما يمنع الزراعة قال بعض الفضلاء هذا تعريف بالاعم لصدقه على ماله ملك معروف في لا ينفع به لاحاد الامور المذكورة ولك ان تقول هذا تفسير المعنى اللغوي انتهى اقول توجيهه الذي ذكره بقوله ولك ان تقول الخ ليس تمام فان قيد ان لا يكون له مالك معتبر في معناه اللغوي ايضا قال في الصحاح والموات بالفتح ما لا روح فيه والموات ايضا الارض التي لا مالك لها من الاولاد ومن لا ينفع بها احدا انتهى وقال في القاموس والموات كغراب وكسحاب ما لا روح فيه وارض لا مالك لها انتهى فعلى تقدير ان يحل ما في الكتاب على تفسير المعنى اللغوي يكون تفسيره بالاعم ايضا لا يقال اصل المعنى اللغوي للموات ما لا روح فيه والذي ذكره في الصحاح والقاموس ثانيا هو معناه الضمني او الشرعي فلم يكن قيدان لا يكون له مالك معتبر في معناه اللغوي لانا نقول الظاهر المتبادر من ان يذكر معنى اللفظ في كتب اللغة بل اضافة الى العرف او الشرع ان يكون ذلك المعنى معناه اللغوي سيما من قيد ايضا في قوله في الصحاح والموات ايضا الارض التي لا مالك لها وان لم يكن الامر كذلك فيما نحن فيه بل كان معناه اللغوي هو الذي ذكرناه ولا فلا شك ان ما لا روح فيه اعم من الارض التي لا ينفع بها بل من مطلق الارض فعلى تقدير ان يحل ما في الكتاب على تعريف المعنى اللغوي يكون تعريفا بالاحص وهو ليس باقل قبلا من التعريف بالاعم وهذا الذي ذكرناه يظهر انه يشكل ايضا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية في شرح هذا المقام حيث قال لا قول الموات ما لا ينفع

قوله حنفية في قوله عليه السلام ليس لله الا ما طابت له نفس امامه وما روي لا يحتل به اذن لقول لا نصيب لشرع ولا لهم مغنم وموت
الى يد المسلمين بايجاب الخيل والركاب فليس لا يجد ان يختص به بدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشر لان ابتداء توليف
الخروج على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه بماء الخيل لانه حينئذ يصح ان ابقاء الخراج على اعتبار المار قلو
احياءها وتركها وشرعها غير ذلك فقد قيل الثاني احق بملكه الا ان ملك استغلا لملكها فانه اذا تركها كان الثاني احق بها

من الارض تجدي به لغوي وزيد عليه في الشرع اشياء اذ يباينها في قوله مما كان عاديا لا مال له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مال بعينه
وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقت انسان في اقصى المعام فصاح لا يسمع صوته فهو موات انتهى تاملت قوله ولا في حنفية قوله عليه السلام
ليس لله الا ما طابت له نفس امامه به اقول لقائل ان يقول ان اعتبر عموم هذه الحديث يلزم ان لا يملك احد شيئا من الاملاك بغير اذن الامام
مع ظهور خلافه اولا شك ان كل احد يستنبط في التملك بالبيع والاجارة والهبة والارث والوصية ونحوها من اسباب الملك من غير توقف على
اذن الامام وان لم يعتبر عمومها لا يتم المطلوب بهنا فان قلت عمومها غير معتبر بل هو مختص بما يحتاج فيه الى راي الامام ما ذكرنا من سبب الملك
لا يحتاج فيه الى راي الامام بخلاف ما نحن فيه قلت كون التملك فيما نحن فيه مما يحتاج فيه الى راي الامام اول المسئلة فيلزم المصادرة على قول
قوله وما روي به يحتل انه اذن لقوم لا نصيب لشرع تقريره ان المشروعات على نوعين احدهما نصيب الشرع والاخر اذن بالشرع فلا
لقوله عليه السلام من قاض او عفت في صلواته فدينه من والاخر كقولنا عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه امي لا امام ولا ياذن للغاري
بهذا القول وكان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم اذنا لقوم معينين وتحريضا على القتال لا نصيب شرع فذلك في يومنا هذا من قتل قتيلا
لا يكون سلبه له الا ان ياذن الامام به فيجوز ان يكون قوله عليه السلام من احياء ارضانية فهي له من في ملك القليل وحاصلة ان ذلك الحديث
يحتل التأويل وما ذكره ابو حنيفة رحمه مفسر لا يقبل التأويل فكان راجحا كذا في النهاية وغيره ما قال تاج الشريعة فان قلت ما رواه عامر
الحطاب والحشيش وما روي به لم يخص فيكون العمل به اولى قلت ما ذكر لبيان انه لا يجوز الافتيات على راي الامام والحطاب والحشيش لا يحتاج فيها
الى راي الامام فلم يتناو هما عموم الحديث فلم يفرخصوا والارض بما يحتاج فيها الى راي الامام لانها صارت من الغنائم بايجاب الخيل والبغال
الركاب كسائر الاموال فكان ما قلنا اولى انتهى وقفت اشره صاحب الكفاية اقول كل من السؤال والجواب ليس بسديد اما الاول فلان كون
ما رواه عامر اخص منه الحطاب والحشيش انما يقتضيه كون العمل بما روي به اولى لكونه مما لم يخص ان لو خص الحطاب والحشيش ما رواه بكلامهم
اذ يصير العام الذي خص منه البعض به فليكن كما عرفت في علم الاصول واما اذ خص الحطاب والحشيش من ذلك بما هو مفصول عنه فلا يلزم
اولوية العمل بما روي به اذ يصير العام ممتنع في القدر الذي تناوله الخاص ويصير قطعيا في الباقي كسائر القطعيات كما تقر في علم الاصول
افضا ولا شك ان تخصيص الحطاب والحشيش بما رواه ليس بكلام موصول به بل انما هو دليل اخر مفصول عنه واما الثاني فلان كون الارض
مطلقا مما يحتاج عنها الى اذن الامام اول المسئلة لم يقل به الامامات في الارض الموات فبناء الجواب عليه يودي الى المصادرة فان قيل انما يودي
الى المصادرة لو لم يتبدل عليه بقوله لانها صارت من الغنائم الى آخره قلنا كونها من الغنائم دليل آخر عطف على الابي حنيفة مذكور في الكتاب بعده
والكلام الآن في تمشية دليل القلي فبا المصير الى ذلك الدليل العقلي هنا يلزم خلط الدليلين ولا يخفى ما فيه قوله
ويجب فيه العشر لان ابتداء توليف الخراج على المسلم لا يجوز اقول في هذا التعميل شيء وهو انه سيجي في الكتابان
المسلم والذين يستويان في حكم احياء الارض الموات والتعميل المذكور انما يشته في حق المسلم دون الذي فتا

في الاختلاف بين الميراثين في بعض النسخ من الكتاب...
الرجحان ان قوله في الترس وقوله في الترس...

فصل في مسائل الشرب

فصل في مسائل الشرب...
في المسألة الأولى إذا كان الميراث من الميراث...
في المسألة الثانية إذا كان الميراث من الميراث...

الى ما ذكره انما يتصور ان لو كان المراد باستواء السهام في الارض...
على ذي سكة ان المراد بذلك انما هو الاستواء في حقيقة الارضية...
فلو كان المراد ذلك لانتفى التعليل المذكور بتجسيم قوله...

فصل في مسائل الشرب

فصل في مسائل الشرب...
في المسألة الأولى إذا كان الميراث من الميراث...
في المسألة الثانية إذا كان الميراث من الميراث...

بقيت فيه شبهة الشبهة نظر الى الدليل وهو ما روينا حتى لو سرقه انسان في موضع بغير وجوده...
عليه بانه على هذا ينبغي ان لا يقطع في الاشياء كلها لان قوله تعالى هو الذي خلقكم في الارض جميعا يورث...
بان العمل بالحديث يوافق العمل بقوله تعالى هو الذي خلقكم في الارض جميعا يورث...

د. ص

[illegible]

منكم ما وقع في يده لاكل الاشياء وما نحن فيه اثبت الحديث الشكر للناس عا ما استت

فصل في كرمي الانهار يقال جازت من الشرح لما فتح من ذكر مسائل الشرب احتاج الى ذكر مونة كرمي الانهار التي كان الشرب منها
لما كانت مونة الكرمي امر ازائد اعلى النهر اذا النهر يوجد بدون مونة الكرمي كالنهر العام اخذ ذكره انتهى اقول فيه كلام اما اوله فلان المصنف لم يفرغ
من ذكر مسائل الشرب بل يوفى اثنا ذكر مسائلها بعد كيف وقد قال فيما قبل فصول في مسائل الشرب وهو الان شرع في الفصل الثاني
من كتابه الفصل اما الثاني فلان النهر العام ايضا لا يوجد بدون مونة الكرمي بل له مونة من بيت مال المسلمين كما صرح به المصنف فيما بعد
حيث قال فالاول كسيرة على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكرمي لهم فيكون مونة عليهم لا يقال مرادهم ان النهر العام يوجد
بدون مونة الكرمي على الوجه لانه يوجد به ومنها مطلقا يشير اليه قول المصنف فيما بعد واما الثاني فكم عليه على الله لانه بيت المال فلا يفرم
مونة النهر العام على السلطان لاننا نقول مونة النهر العام وان كانت على السلطان في الظاهر حيث كان صرفها من يده الا انها في الحقيقة
على اهلها ايضا فمرادهم عامة المسلمين يرشد اليه المصنف لان منفعة الكرمي لهم فيكون مونة عليهم في تعليل قوله فالاول كسيرة على السلطان من
بيت مال المسلمين ولين سلم ان مونة النهر العام على السلطان لنفسه فلا يجزى لنفا ايضا فلا يلزم ح ان يوجد النهر بدون مونة الكرمي
مطلقا فلا يشك كون مونة الكرمي امر ازائد اعلى النهر فلا يتم فيه التاخير الذي ذكره هنا ثم اقول ما ذكره هنا مع كونه غير تام في
نفسه تستفي عنه بالكفاية باذكروه من قبل عنه قول المصنف فصول في مسائل الشرب فصل في المياه فانهم قالوا هناك لما فرغ من احياها
وذكر ما يتعلق به من مسائل الشرب لان احيا والموات يحتاج اليه وقد تم فصل المياه على فصل الكرمي لان المقصود هو الماء انتهى فقال قوله
ولو كان المقصود من الكرمي الانتفاع بالسقي وقد حصل لصاحب الا على فلا يلزمه الانتفاع غيره قال صاحب النهاية والصواب نفع غيره لان
الانتفاع في معنى النفع غير صحيح كما اوجرت بخط الامام تاج الدين المزبور سجي الى هنا كلامه وفتي اشبه جماعة من الشرح ولم يبرهوا على
ذلك شيئا وقال صاحب النهاية استعمل الانتفاع في معنى النفع وهو ضد الضرر لم يسمع ذلك في قوانين اللغة وجاءت في لغة نهيل بمعنى جملة
يجوز على قياسه النفع بمعنى نفعه ولكن اللغة لا تصح بالقياس ويجوز ان يكون ذلك سهوا من الكتاب بان يكون في الاصل انتفاع
غيره من باب الافتقار انتهى كلامه وقال الشارح العيني بعد نقل كلامه هو لا الشرح على الترتيب المذكور قلت لا يلزم ان تكون النمرة
هنا للتعزية لكون النفع متعديا بدون النمرة بل يجوز ان تكون للتعريف من باب البعثة فان باع متعذرا لما قصد وامنه التحريض فخلو
النمرة عليه على قصد ان يكون المفعول معرضا للاصل النفس فان معنى البعثة عرضة للبيع وجبته منتسبا اليه وكذلك هنا يكون المعنى
لا يلزمه ان يحل غيره معرضا للنفع ولا ينتسب اليه انتهى اقول ليس هذا الشيء اذ ما لا ايضا اثبات اللغة بالقياس وهو غير صحيح على ما صرح به ولو لم
لك كان قياس ما في الكتاب على الترجمة بمعنى رجح اولى وامن من قياسه على اباة بمعنى عرضه للبيع كما لا يخفى على ذي فطنة سلمية
فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه لما قرب الفروع عن بيان مسائل الشرب ختمه بفصل شتم على مسائل شتم في مسائل الشرب

وتسمى دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى واذا كان
 كرويه على ارض غيره فادعى صاحب الارض ان لا يجزى الخمر ارضه ترك على الارض مستحق له ما جاعا طاه فخذ الاختلاف يكون القول وكذا فان لم يكن فيه
 او كان فيه بغير البينة ان هذا الخمر له او انه قد كان له في ارضه لانه قد يملك بالارض المستحق له ما جاعا طاه فخذ الاختلاف يكون القول وكذا فان لم يكن فيه
 او كان فيه بغير البينة ان هذا الخمر له او انه قد كان له في ارضه لانه قد يملك بالارض المستحق له ما جاعا طاه فخذ الاختلاف يكون القول وكذا فان لم يكن فيه
 يستقيم بالادلة في القول في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فيقول المالك اني لا املك في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 يمكن من ذلك بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فهو مستحق له بالادلة ان يكون في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 وبالماء ان يبيع عن غيره الذي كان في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فارد ان يبيع عن غيره الذي كان في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 باخذ زيادة الماء ويخرج من ان يستعمل في الخمر فيكون له في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فيقول المالك اني لا املك في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 وضيقها في ارضه اذ منعت من استعمالها في الخمر فيكون له في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فيقول المالك اني لا املك في دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى

فهو له ومع دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بالارض والارض قد يملك بالشرب له هو موقوف فيه فليس فيه ارضى
 فيه الدعوى قال في المبسوط فيقيس ان لا يقبل منه ذلك لان شرط صحة الدعوى اعلام المدعى في الدعوى والشهادة والشرب
 بمجمل جملة لا تقبل الاعلام ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب كذا في النائية وغيره اقول فيه اشكال لان ما ذكره في الكتاب لا يرد
 ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط اذ لا شك ان المشروط انتهى بانشاء الشرط فاذا انقضى الاعلام الذي هو شرط صحة الدعوى في
 دعوى الشرب بجملة جملة لا تقبل الاعلام انتهى صحة الدعوى الشرب قطعاً فلا يتصور صحة دعواه بما ذكره في الكتاب من كونه مملوكاً بدون
 الارض اثاراً او قابلاً لبيع الارض ومنه ما فيه والايضاً ان تحقيق المشروط بدون ان يتحقق الشرط فكيف يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون
 وجه الاستحسان في مقابلة ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط على ان ما ذكره في الكتاب لو كان مصححاً لدعوى الشرب مع جملة جملة
 مصححاً لدعوى غير ايضاً من الاعيان المحبولة مع كونها باطلة قطعاً نعم يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون وجه الاستحسان في مقابلة ذلك
 آخر للقياس عند كونه في المبسوط ومنقول عنه ايضاً في النهاية ومعراج الدراية وهو ان المدعى يطلب من القاضي ان يقضيه له الملك
 فيما يريه اذ ثبتت دعواه بالبينة والشرب لا يتحقق التامك بغير ارض فلا يسمع القاضي فيه الدعوى كالخمر في حق المسلمين فان ما ذكره في الكتاب
 يرفع هذا الوجه ويصير وجه الاستحسان تامل فهم ثم اقول الوجه الاول من دينك الوجهين للقياس في مسئلتنا هذه وان كان كذا
 في المبسوط والكا في وكثير من شروح هذا الكتاب بطريق النقل عن المبسوط في بعضنا وبطريق الاصل في البعض الا انه منطوق فيه عندى انهم
 ان ارادوا يقولون في ذلك الوجه والشرب بمجمل جملة لا تقبل الاعلام انهم ان الشرب مطلقاً بمجمل جملة لا تقبل الاعلام فهو ممنوع فانه اذا ادعى
 شرب يوم في الشهر مثلاً يصير الشرب هناك معلوماً في عليه في الاصل فانه قال في باب الشهادات في الشرب من الاصل واذا كان
 من ارض في ارضه فادعى رجل فيه شرب يوم في الشهر واقام عليه ذلك شاهدين عدلين تقبل بذه الشهادة وليفقه له بذلك استحساناً
 لانها شهادة قامت على شرب معلوم من غير ارض والشهادة على الشرب من غير ارض مقبولة اذا كان الشرب معلوماً والشرب
 معلوماً لانهم شهدوا به بشرب يوم من شئين يوماً وهو معلوم الى هنا لفظ الاصل وان ارادوا بذلك ان الشرب قد يكون مجهولاً
 فهو ممنوع ولكن لا يجزى شيئاً فيما نحن فيه اذ لا شك ان المراد بصحة دعوى الشرب بغير ارض استحساناً في مسئلتنا هذه صحة دعوى الشرب
 المعلوم فان دعوى الشرب المجهول والشهادة عليه لا تصح اصلاً في الاصل ايضاً فانه قال فيه وان شهدوا ان الشرب
 ولم يسموا عدد الايام لا تقبل بذه الشهادة لانهم شهدوا بالشرب مجهول لا يمكن القضاء به لانه لا يدرى ان له شرب يوم من الشهر
 ستة ايام من الاسبوع وجملة المشهود به يمنع قبول الشهادة لانه يمكن القضاء بما انتهى قوله فان لم يكن في يده قال في النائية
 يعني بان لم يكن مستعملاً باجر المائة فيه او لم يكن استجاره في طرفي الشهر انتهى اقول في المعنى الاول فكل اولاً يعني على الفطن انه على تقدير ان
 يكون مراد المصنف بقوله فان لم يكن في يده هو المعنى الاول اى بان لم يكن مستعملاً باجر المائة فيه فيلزم ان يلغى قوله ولم يكن جارياً او يكون

سُمِّيَ بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حُجْمِها قال لا شربة محرمة أربعة الخمر وهي عصير العنب إذا غُلِّق واشتد
وقُذِفَ بالزبد والعصير إذا طُبِحَ حتى يذهب أقل من ثلثه وهو الطَّارِدُ الذي رُفِيَ الجَماع الصغير وتَفَتِيحُ
التمر وهو السكر وتَفَتِيحُ الزبيب إذا اشتد وعُذِرَ أما الخمر فالسكر فيهما في عشرة مواضع أحدها في بيان
ما أتت بها وهي التي من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم قال بعض الناس
هو اسم لكل مسكر لقوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه الخمر من هاتين الشجرتين
وأشار إلى الكرملة والتخلطة لأنهما مشتق من مخامرة العقل وهو موحى في كل مسكر

الغطر السامة والعتوبان مراد بهما بالعرق المعنوي ههنا بمعنى لفظ الشرب الذي هو مصدر شرب فان كلاهما يشترى من قولك العنبر
ولا بد من الاشتقاق من التناسيب بين المشتق والمشتق من اللفظ والمعنى وههنا أيضاً كذلك ونهنا بمعنى كونها مشتقتي عرق واحد لفظاً
معنى ويرشد إليه ما ذكر في غاية البيان حيث قال ذكر كتاب الأشربة بعد الشرب للناسبة بينهما في الاشتقاق وهو اشتراك اللفظين في المعنى
الأصل والمحرف الأصول انتهى ثم أن من محاسن ذكر الأشربة بيان حرمتها أولاً شبهة في حسن تحريم ما يزيل العقل الذي هو ملك معرفة الله تعالى
وشكره العامة فان قيل ما بالصل للامم السابقة مع احتياجهم أيضاً إلى العقل اجيب بان السكر حرام في جميع الأديان وحرم شرب الخمر
الخمر علينا كرامة لنا من الله تعالى ليكن المنع في الخمر بان يدعى شرب القليل منها إلى شرب الكثير ونحن مشهود لنا بالخيرية فان قيل فلا جرت
عليها ابتداء والداعي المذكور الموجود اجيب اما بان الشهادة بالخيرية لم تكن اذ ذاك واما التدرج النصارى لئلا ينفر من الاسلام لكثرة
المنية أقول في كل من وجب الجواب الثاني في نظرنا في وجهه الاول فلان الشهادة بالخيرية وان لم تكن في ابتداء الاسلام الا ان نفس
خيرية هذه الامم كانت في الابتداء والانتها كما لا يخفى على احد ووجه كافيه في الكرامة فلا يتم التقريب واما في وجه الثاني فلان قد ورد
بالخمر اي المقادير بها من الاسلام تحريم الخمر لوجود تجرئها في اي وقت كان فانها اذا لم تحرم في ابتداء الاسلام كان الضارر بها
على حاله في ابتداء الاسلام ايضاً فاذا حرم بعد ذلك لزم ان يتفرع عنه على مقتضى صعوبة ترك المعتاد وايضاً احتمال كون الاعتناء به
باعتناء على التنفيع من الاسلام عند النبي عن تعاطي ذلك الخبيث متحقق في كثير من المنكرات التي نهى عنها في ابتداء الاسلام مع انه
لم يمتنع ذلك في مقابلة ظهور شرف الاسلام فههنا ايضاً ينبغي ان يكون كذلك فالوجه الوجيه في الجواب عن السؤال الثاني ما ذكره
صاحب النهاية حيث قال فان قيل بلا حرمت الخمر في ابتداء الاسلام مع وجود هذه الحكمة قلنا آياح الله تعالى في ابتداء الاسلام لم يعلم
الفساد في الخمر حتى اذا حرم عليهم عرضوا منه الحق لديهم وليس الخمر كالعناية انتهى قوله سمي بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حُجْمِها
سمي بهذا الكتاب بالأشربة اي أصناف اليبا والحال ان الأشربة جمع شراب وهي اسم في اللغة لكل ما يشرب من المالحات سواء كان اما
او حلا او في استعمال أهل الشرع اسم لما هو حرام منه وكان مسكراً لما فيه اي وهذا الكتاب في بيان حكمها اسمي حكم الأشربة كما سمي كتاب
الحديد لما فيه من بيان حكم الحديد وكما سمي كتاب البيوع لما فيه من بيان حكم البيوع فكذا زبدة ما ذكره ههنا في جملة الشرع والكا في موضع
زيادة في حل الالفاظ قال بعض الفضلاء في تفسير قوله من بيان حكمها اسمي بيان حكم انواعها وقال ولعل ذلك شهيداً بقدر بعوانه الكتاب
بصيغة الجمع يعني انما عنون بها لان فيه بيان احكام انواعها كما في البيوع او لاضافة الكتاب الى الاعيان والفقهاء صححت عن فعال
المكلفين فهو ان الحكم وهو المحرمة ههنا وصف للاعيان لا لافعال فلذلك عنون ويعلم مستحال الافعال والتفصيل في كتب الأصول
خصوصاً التلويح في أوائل القسم الثاني الى هنا كلامه أقول ليس التوجيه الذي ذكره لاضافة الكتاب الى الاعيان معنى محصل لانه ان
ارادوا الحكم وهو المحرمة ههنا وصف للاعيان حقيقة لا لافعال فهو ممنوع اذ قد تقرر في كتب الأصول سيما في أوائل القسم الثاني

وكانوا اهل الطائفة في ذكر ما في هذا الكتاب من حرمات الخمر والامهات في غير ما اوردناه

ان اضافة الحرام الى الاعيان كحرمته المتينة والخمر والامهات ونحو ذلك مجاز عند كثير من المحققين من باب اطلاق اسم الحرام على اهل الجاهل وهو
 بين تلك حرمات البنات اى حرم اكل المتينة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على انهم من جنس النساء والمقصود الاطرار على تعمين الحدود وانما
 بعضهم وان كانت اضافة الحرام الى الاعيان حقيقة لوجوب مفصلين في محله الا ان كون اضافة الحرام الى الاعيان حقيقة مما لم يذكره احد قط
 بل من يقول يكون اضافة الحرام الى الاعيان حقيقة انما يقبس اضافة الحرام الى الاعيان على اضافة الحرام الى الاعيان في كونها حقيقة وليست كذلك كما
 توجيهه من غير انما يقال بان اضافة الحرام الى الاعيان حقيقة لا للافعال على كلا المذهبين وان اراد ان اضافة الحرام الى الاعيان
 مجاز لا للافعال لا يتم قوله فذلك ممنون بالاعيان لان كون اضافة الحرام الى الاعيان مجاز لا يقتضيه ان يعنون الكتاب بالاعيان بل رعاية جناب
 الحقيقة في العنوان اولى واحسن بل اربى فكان الذي ينبغي ان يعنون بالفعل بان يقال كتاب شرب الاشارة حتى يرد على كون القدر باعنا عن
 افعال المكلفين بل كلفه ان يقال ولعل من حال الافعال وباجل توجيه المذكور ليس يتام على كل حال قوله اشارة في بيان ما هيها منوع
 في بعض النسخ ما هيها بدل ما هيها قال في غاية البيان الماهية بمعنى الماهية وهو ما به الشيء هو كما هيته الانسان وهي حيوان ناطق انتهى قلت
 وفي نسخة ما هيها ما هيها لطيف لما في قوله وهو للشي من ماء العنب تبصر فقلت قوله ولما انما اسم خاص باطلاق اهل اللغة فيما ذكرناه اقول
 لما نفع ان يمنع اطلاق اهل اللغة على انما اسم خاص التي من ماء العنب اذا صار سكر الا يردى انه قال في قاموس اللغة الخمر ما اسكر من
 عصير العنب او عام وقال في العموم صح لانما حرمت وما بالمدنية فخرت وما كان شرابهم الا البسرة والتمر انتهى وهذا صريح في ان الخمر عند
 بعض اهل اللغة ليعر ماء العنب وغيره وان العموم صح عند صاحب القاموس قوله ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غير النسخة قال صاحب
 غاية البيان بانه ان انتهى المسكر من ماء العنب فخر قطعا ولقينا الشبوت وذلك بالاجماع فيثبت عليه حرمة الخمر قطعية فاما سائر الاشارة فقلت
 تسميتها خمر اشارة لان فيها خلافا بين اهل العلم وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فكيف تترتب الحرمة الثالثة قطعا على ما فيه شبهة لان بالشبهة
 لا يثبت القطع واليقين انتهى اقول في هذا البيان خلل فانه جعل فيه مدار كون اضافة الحرام الى الاعيان في غير النسخة في غير النسخة
 واختلاف العلماء في شبهة ذلك فخر وليس بغير اذا المص ببيان بطلان ذلك
 الاختلاف واشبات ان غيب انتهى المسكر من ماء العنب لا يسمي خمر اقلو كان مدار قطعية حرمة غير ذلك
 اختلافهم في تسميته خمر الزم المصادرة على المطلوب فكانه قال الخمر هي التي من ماء
 العنب اذا صار سكر او غير ذلك ليس بخمر كما زعمه بعض الناس لان حرمة الخمر قطعية
 وحرمة غير التي من ماء العنب قطعية لاننا خالفنا في كون غير ذلك خمر او قلنا ان اسم الخمر مخصوص
 بالتي من ماء العنب لا يطلق على غير ذلك فاوردت خلافا في ذلك شيعة في كون خمر اقلو لكن حرمة قطعية
 وفي هذا مصادرة كما ترى وقال صاحب المعنات في بيان هذا المقام يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالاجماع فكان

صحة

وأما سائر التعميم فلا يلزم العقل عدل ما ذكرتم كإثبات كون الاسم خاصا كما فيه فإن الخصم مشتق من المعنى
وهو الظهور بينهم هو الاسم خاص للتعظيم المعروف لا لكل شيء وهذا كثير النظير الحديث الأول طعن فيه يحيى بن معين

قطعية وما هو قطعي لا يثبت إلا قطعية وكون التي من ماء العنب خمر قطعية بلا خلاف فثبت به بخلاف غيره فان فيه اختلاف بين العلماء واولى درجات
الاختلاف ايراث الشبهة فتكون الحُرمة قطعية وما يدل عليها من انتهي القول وفيه ايضا خلل اما واولا فلما استمر انما من تملزم المصادرة على
المطلوب فان الظاهر من قوله فان فيه اختلاف بين العلماء في مقابلة قوله وكون التي من ماء العنب خمر قطعية بلا خلاف ان يكون راداه
العلماء في غير التي من ماء العنب اختلافهم في كونه خمر فيقول الى ما ذكر في غاية البيان واما ثانيا فلان قوله فتكون الحُرمة قطعية وما يدل عليها
كلام غير صحيح لا ارتباطا بقبوله لان من ادعى ان خمر التي من ماء العنب ما وقعت فيه شبهة باختلاف العلماء في حقه فاللازم منه ان تكون حُرمة
قطعية فان اراد القول فتكون الحُرمة قطعية فتكون حُرمة غير التي من ماء العنب قطعية لم يكن التصريح صحيحا قطعا وان اراد به فتكون حُرمة الخمر
قطعية لم يصح قوله والدليل عليها مني اذ لا شك ان دليل حُرمة الخمر قطعية كما افصح عنه في صدر بيانه حيث قال يعني ان حُرمة الخمر ثابتة بالاجماع
فتكون قطعية وما هو قطعي لا يثبت الا قطعية فالحق في شرح كلام المصنف ههنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال لا يعني فلا يصح ان يثبت
تحريمها الا الى عين تثبت الحُرمة في تلك العين قطعا وغير التي ليس بتلك المثابة لكان الاجتهاد وفيه انتهي فانها لم يرد بالاجتهاد وفيها اجتهاد
في تسميتها خمر حتى يلزم المصادرة على المطلوب بل اراد به الاجتهاد في عدم حُرمة كما اشار اليه المصنف فيما بعد حيث قال في العصور افرط حتى
يذهب اقل من ثلثة بعد بيان انه حرام عندنا وقال الاوزاعي انه مباح وقال في نقيع التمر بعد بيان انه حرام وقال شريك بن عبد الله
انه مباح وقال في نقيع الذبيبة بعد بيان انه حرام اذ اشتهر وعلا وتيأتي فيه خلاف الاوزاعي ثم ان بعض الفضلاء طعن في نهى التعليل
المذكور من قبلنا حيث قال لا يقول الخمر قطعية حُرمة غير التي الا يرى انهم لا يكفرون مستحله فلا يتوجه عليهم الا لازم ونهوا كالمربوب فان حُرمة
وحرمة مباح يحسن بالحقن متناجلا مثلا ليس القطعية انتهي اقول ليس هذا الشيء لان عدم قول الخمر قطعية حُرمة غير التي من ماء العنب لا ينافي
توجه الا لازم عليهم بل بذلك يتوجه الا لازم عليهم لان حُرمة الخمر قطعية بالارباب لما سياتي في الكتاب ان الله تبارك وتعالى سمي الخمر في كتابه
الكريم خمرنا والرجلين ما هو خمرهم اهلين وقد جازت ابنته متواترة ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الامة وما يثبت بهذه
الادلة القطعية قطعي جزا فاما ما قيل ان الخمر قطعية حُرمة غير التي من ماء العنب تعين ان لا يكون غير التي خمر اذ لا شك ان قطعية حُرمة وعلامة قطعية
لا يتبعان في محل واحد فقد توجه عليهم الا لازم في قولهم ان كل مسكر خمر ونظيره الذي ذكره بقوله ونهوا كالمربوب الخ لا يجدي شيئا لان علته الربوب
عندنا الكليل مع الجنس او الجنس والوزن مع الجنس عندنا الشافعي الطحطاوي والحنابلة في الاثمان ففي بيع الخسنة بالخسنة متفاضلا
لا يوجد الربوب عندنا لعدم وجود علته فلا يحرم ذلك البيع واما عند الشافعي فيوجد فيه الربوب وجوده وعلته فيحرم فكون حُرمة الربوب قطعية بصيرته
على الشافعي هناك ايضا مثل ما قلنا ههنا فالفائدة في التنظير اصلا قوله وانما سمي خمر التعميم لا لخاصة التعليل قال بعض الفضلاء ولك ان
تقول نهى منع لا يضر انتهي اقول ليس هذا البتة يدا ولا ثم ولا ان نهى منع بل يجوز ان يكون معارضة يعني انما سمي خمر التعميم اى لتشده وقوة
وهذا المعنى لم يوجد في غير التي من ماء العنب فلم يكن غيره خمر او يشير اليه بقوله تاج الشريعة وصاحب الكفاية ههنا حيث قال لا اى لتشده وقوة

والثاني يريد به بيان الحكم اذ هو الاثني بمنصب الرسالة والثاني في حد ثبوت هذا الاسم
وهذا الذي ذكره في الكتاب قول ابي حنيفة رة وعندهما اذا اشتبه صاحبهما ولا يشترط القدر بالزبد

فان لما شدة وقوة ليست لغيره حتى سميت اسمها اثني وليس سلم ان ذلك منع لاموارضة فلا وجه لقوله لا يضر فان المقصود بهذا الكلام
انما هو الجواب عن هذا ان الحكم على كون الحكم اسما لكل مسكر لقوله ولما اشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مكان اذا منع قوله لا يضر
مخامرة العقل تسقط عنه المقدر من الاشتغال المذكور فلا يتم دليلنا للضم عليه وهو عين الضرر ثم ان صاحب الغاية قال في شرح كلامه
هذا وقوله وانما سمي يعني غير الذي من ما لعنب خمرة اى لصيرورته من كمال الخمر الى رتبة جوارب عن قوله سمي خمر المخامرة العقل انتهى اقول هذا شرح
فاسد لا يطابق المشرح اصلا اذ لا يضر الجواب عن قوله المذكور ولا يربطه بقول ابي حنيفة بل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا
ولعمري ان هذا الشرع عجيب من مثل ذلك الشارح وكان لنا ان نحمل كلمة غير في قوله يعني غير الذي على اسه من قلم الناصح الاول لولا قوله
كالخمر في قوله اى لصيرورته من كمال الخمر فان التشبيه بالخمر يقتضي ان يكون المشبه غير الخمر وبوجه الذي من ما لعنب والصواب في شرح هذا التام
يقال يعني اى سمي الذي من ما لعنب خمر الخمر اى التغير وداشته اده وهذا المعنى غير موجود في غيره فلم يكن خمر الا بمخامرة العقل اى ليست التسمية
للمخامرة العقل اى سمي العقل حتى يوجد وجه التسمية في غير الذي من ما لعنب ايضا فيكون خمر اى يتكلم الارتباط بالسابق واللاحق كما ان
وقال جازمه من الشرح في تشبيه قول ابي حنيفة اى لصيرورته من كمال الخمر الى رتبة جوارب عن قوله سمي خمر المخامرة العقل انتهى اقول هذا شرح
الصديق قوله فان الخمر مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للخمر المعروف لكل ما طهر قال صاحب الغاية في شرح هذا الجواب فان الخمر مشتق من خمر
اذا ظهر ثم هو خاص بالشراب انتهى وتجه العيني اقول هذا شرح غير صحيح لا يطابق المشرح لان الخمر انما كان اسما خاصا لجنس الكوكب موضوعا
لظهوره ثم صار علما للشراب بالوضع واضع معين بل لاجل الخلقة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على
في موضوعه والظاهر ان مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للخمر المعروف انه اسم خاص للظاهر الموضوع وهو جنس الكوكب لانه علم خاص
معين من افراد جنس الكوكب وهو الشراب لان معنى الظهور انما لو خط في مرتبة كون الخمر اسما موضوعا لجنس الكوكب لاني مرتبة كونه علما لخص معين
من ذلك الجنس وهو الشراب فان كونه علما لانه انما كان مجرد خلقة وكثرة الاستعمال فيه لا للملاحظة معناه في هذا اقبال للاعلام الغالبة على
اتفاقية وهذا كمال الاستدراك عند من له درية بالعلوم الادبية وكان صاحب الغاية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول ابي حنيفة اسم خاص للخمر المعروف
الا ان مراده بالخمر المعروف الجنس الموضوع المعروف باطلاق لفظ الخمر عليه من عين ما يوجد فيه معنى الظهور مطلقا وهو جنس الكوكب تامل
قوله والثاني يريد به بيان الحكم قال في غاية البيان والغاية يعني اذا اسكر كثيره كان حكمه في الاسكار حكم الخمر في الحرمة وثبوت الحكم
اقول فيه بحث لان ما صله تفسير الحكم في قوله والثاني يريد به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحكم عند اسكار كثيره وليس بتمام لان قوله عليه السلام
من بائنه الخمر يبين انفسه كقول عليه السلام الاثمة من خمر يشرب على ما تقر في موضوعه فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور
فذلك الشرع لزم ان لا يميز الخمر والخصم لخصيص بهاتين الشجرتين شيئا الى الكثرة والخلابة لان المعنى المذكور فيها وهو الحرمة وثبوت
عند اسكار كثيره تحقيق في غير ترك الشجرتين ايضا فان هذا ليس بالثمين ونبيذ الخنة والذرة والشعير وان كان حلالا عند ابي حنيفة

لان الاسم مثبت به ولكن المحرم بالاشداد وهو المؤثر في الفساد ولا يبي حقيقته وان الغليان بداية الشدة وكما لها
بقدر في الولد ولكن يزداد به تميز الصافي من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحق وكما في المستعمل وحرمه البيع وقيل
يؤخذ في حرمه الشرب بمجرد الاستدلال واحتياطاً والثالث ان عديمها حرام غير معلول بالسكرو ولا موقوف عليه ومن الناس من الكو
حرمه عديمها وقال ان المحرم محضاً حرام لان به يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله وهذا كفر لا يجوز انكاره في سائر الجاهل وهو محرم
العين قد جازت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه العقد الاجماع لان قليله يدعى الخمر وكثيره يدعى الخمر
المحرم لهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستكثار منه فلهذا سائر المطويات ثم هو غير معلول عندنا نحن لا يتعدى حكمه الى سائر
المسكرات والشافي يبعد اليها وهذا بعيداً عنه بخلاف السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم في التعليل في الاحكام لا في الاسماء

والبي يوست اذا لم يصل مرتبة الاسكار وكان من غير له وطرب الا انه اذا اسكر كثيره صار حراماً بالاجماع وثبت به احد على القول الاصح كما سيجي
في الكتاب وبحث ان المراد بالحكم الذي اريد به بيانه بالحديث الثاني هو حرمه قليله وكثيره وهذا المشق للتحقيق في التخي من غير تمييز
المحصر المستفاد من ذلك الحديث بل اغبار وجبارة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم ههنا وان لم تكن صريحة في حرمه القليل والكثير مع الا انها
باجمالها الاثنا فيها بل تساعد على حيث قال والمراد بالثاني بيان الحكم وهو المحرمه لا بيان الحقيقة وقضى اثره تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله
لان الاسم مثبت به وكذا المعنى المحرم وهو المؤثر في الفساد بالاشداد او قول في نظر لان له لان الاسم مثبت له مصداقاً على المطلوب لان معنى
هذا الاسم مجرد والاشداد وبدون شرط القذف بالزبد ولا سيما في حقيقة حرمته بل قيل بالشرط القذف بالزبد تكليلاً مدعياً ثبوت هذا الاسم بالاشداد على
نفسه وقوله كذا المعنى المحرم وهو المؤثر في الفساد بالاشداد او قوله كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل لاشداده وهو المؤثر في الفساد اي الاسكار مؤثر في القلاع العروق
الشاح السكاكي قول الحسن اباهما في التفرقة في المناقاة حيث قال كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل لاشداده وهو المؤثر في الفساد اي الاسكار مؤثر في القلاع العروق
والصدق عن ذكر الله تعالى انتهى اذ لا يخفى ان هذا انما يلازم قول من قال بانها معلولة بالسكرو كما ذكره المصنف في ما بعد لقوله ومن الناس من
انكر حرمه عينا وقال السكر منه حرام لان يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله تعالى فقال قوله ولا يبي حقيقته ان الغليان بداية الشدة

وكما لها بقدر في الولد وسكونه اذ به تميز الصافي من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحق وكما في المستعمل وحرمه البيع وقيل
لنقال ان يقول الكلام في هذا الموضع في حديثه اسم الخمر لاني حذرت في الاحكام الشرعية عليه فيجوز ان يثبت اسم الخمر في بداية الشدة و
يشترط ترتيب الاحكام الشرعية عليه بجماع فلا يتم التقريب ويمكن ان يقال الكلام ههنا في حديثه اسم الخمر في الشرع لاني حذرت في اللغة

فقط فاذا ثبت اسمها الشرعي يلزم ان يترتب عليها احكام الشرعية بلا تراخ فيتم التقريب تدبر قوله والثالث ان عديمها حرام غير معلول
بالسكرو قال بعض الفضلاء فرق ما بين السكر والاسكار فلا يخالف هذا القول لما مر من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى اقول ليس هذا بشي
لان السكر لازم الاسكار ومطاوله فلا يفتقران في التحقيق فالتعليل باحد ما يودي الى التعليل بالاخر ومجرد الفرق بينهما والمفهوم لا يجري شئنا
ههنا كما لا يخفى كيف لا شك ان مراد المصنف بيان كون حرمتها بعينها غير معلولة بشي ما اضلالا لانها غير معلولة بالسكرو وكما انها معلولة بشي اخر كما
لان ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وجرد كتاب الله تعالى انما يترتب على ادعائها كونها معلولة بما ينافي كونها محرمة لغيرها لعلنا على ادعائها كونها معلولة

بالسكر فقط وانما قال غير معلول بالسكر لكون الواقع في كلام المنكر هذه العبارة تبصر فهم قوله والشافي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف
السنة المشهورة قال الشرح وهي ما روى ابن عباس من قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب قالوا لما كان
حرمتها بعينها لا يصح التعليل لان التعليل لا يكون مخالفاً للنص انتهى اقول لقائل ان كان تعليلها وتعديتها الى غير ما ساقا
بعينها يلزم من تعليلها وتعديتها الى سائر المسكرات المخالفة لكتاب الله تعالى ايضا فانه ساء رجسا والرجس ما هو محرم العين كما مر في السنة متواترة
واجماع الامة ايضا على ما مر من قبل وذلك يودي الى جرد تلك الاول في القطعية وجا شالاش في ذلك وان لم يكن تعليلها وتعديتها الى

أقل من ثمانية بالمصنف والأشربة لا تسمى إلا شربة المحرمة على أربعة وهي الخمر والعصير الزايب أقل من ثمانية وتقع التمر ونقيع التمر في الزايب فأولها المصنف
غير الباقي الذي هو الطبخ الذي يخلط فيه ثمانية من الأشربة المحرمة خمسة ويجوز أن يكون المصنف بالرفع لأنه نوع من الزايب أقل من الثنتين لأنه أهم من
أن يكون مصنفاً أو غير مصنف ولأنه جعل شيخ الإسلام خواهر زادو الباقي قسماً والمصنف قد انتهى وقال صاحب الغاية بعد نقل مضمون في غاية البيان
والأول أوجه معنى ونهراً الوجه لفظاً لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً انتهى أقول لعل الأوجه لا وجه له أصلاً فضلاً عن أن يكون أوجه فإنه ليس معنى كلامه
على ذلك التقدير العسير الذي يلحق أدنى طبخة يسمى باسمين أحدهما الباقي والآخر المصنف وهذا يقتضيه أن يكون الباقي والمصنف مسمى في
المعنى وهو العسير المطبوخ أدنى طبخة مع أن تحرير المصنف يتأني ذلك أما أولاً فلا تفسر المصنف بقوله وهو ما ذهب أقل من نصفه بالطبخ فكيف يتصور
الاحتجاج في المعنى وأما ثانياً فلا تارة قال وكل في ذلك حرام عندنا إذا غلب واشتد الخ ولا يخفى أن لفظاً كل يقتضيه التعدد بحسب المعنى لا بحسب الأهم
فقط فالحق أن قول المصنف مرفوع لا غير فهو معطوف على المطبوخ في قوله وهو المطبوخ أدنى طبخة والمعنى أن العسير المطبوخ الزايب
أقل من ثمانية على قسمين أحدهما مطبوخ أدنى طبخة المسمى بالباقي والآخر المصنف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ وكل من هاجرام عندنا إذا غلب
اشتد وقد ثبت بالزبد إذا اشتد على الاختلاف وأما حديث أن المصنف لو كان غير الباقي لكانت الأشربة المحرمة خمسة وقد حصرها في الأربعة
فعلى طرف التمام لأن الأربعة التي حصرها الأشربة المحرمة فيها اثنا عشر أصول الأشربة المحرمة وأقسامها الأولية والباقي والمصنف ليس كذلك
من أنما جازيان من أحد تلك الأصول والأقسام الأولية وهو الطبخ العام للباقي والمصنف ثم أن بعض الفضلاء أورد على قول صاحب الغاية
وهذا الوجه لفظاً لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً حديث قال فيه بحث فإن المسمى بالباقي غير المسمى بالمصنف فكيف يكون التمام مقام قوله أيضاً
أقول هذا ساقط جداً لأن كون المسمى بالباقي غير المسمى بالمصنف أنما يتصور على تقدير أن يكون قوله والمصنف مرفوعاً وأما على تقدير أن يكون
منصوباً كما هو محل كلام صاحب الغاية فلا مجال لأن يكون المسمى بأحد غير المسمى بالآخر بل يقتضي معنى التركيب على ذلك التقدير أنما هو
تعدد الاسم دون المسمى كما لا يخفى على من له درية بقواعد العربية ثم أقول يمكن أن يناقش في قول صاحب الغاية لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً
بوجه آخر وهو أن الواو والعلامة في قوله والمصنف على تقدير أن يكون منصوباً معطوفاً على الباقي تغني عن كلمة أيضاً فإنما كان منصوباً أيضاً
أيضاً بقوله وأما نقيع التمر وهو السكر وهو الذي من ماء التمر أي الرطب قال صاحب الغاية وتفسير صاحب المدة أي التمر بالرطب فيه نظر لأن التمر
إذا نقيع في الماء يسمى نقيعاً فلا حاجة إلى أن يقع الرطب لا محالة حتى يسمى نقيعاً وقياس كلامه هنا أن يقول في نقيع الزبيب أي نقيع العنب ليس
بقوى انتهى وقال جهور الشراح وفي ذلك النظر وإنما فسر التمر بالرطب لأن التمر من التمر اسمه نبذ التمر لا السكر وهو طلال على قول أبي حنيفة
والذي يروى عن علي بن أبي حمزة انتهى أقول فيما قاله جهور الشراح أيضاً نظر لأن الذي كان اسمه نبذ التمر وكان طلالاً لا عند أبي حنيفة والي يروى
أنما هو ما اتخذ من التمر وطبخ أدنى طبخة كما صرح في عامته المستعيرات وسجي في الكتاب في قوله وقال في التمر ونبذ التمر والزبيب إذا طبخ
كل واحد منها أدنى طبخة طلال وإن اشتد أو اشرب منه ما يغلب على طعمه أنه لا يسكره من غير لهو وطرب وهذا عند أبي حنيفة والي يروى

قال لا بد من شريطة واحدة عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر بن الخطاب ما اكدت احسنى في اهل مكة من العبد في خبرته بذلك فقال ما اكدت على شيء وزيدني هذا من شريطة كان صليحاً من المروءة عنده من شريطة الزبيب هو التي منه وما روى عنه عليه السلام حتى من شريطة الزبيب والربط في شريطة واحدة وكان ذلك في الابل قال فينبغي العسل اللبن وتليذ الحنطة والذرة والشعير حلال ابي طاهر وهذا عند ابي حنيفة وابي حنيفة اذا كان من غير طيب وطيب الزلاله عليه السلام الخمين حاكين الشجرتين واسألت الى الصبي ومه والحنطة خبز العجوة والخبز والتمر وبيان الحكم ثم قيل بشرط الطهارة كما حجت وقيل لا يشترطه والآن كونه الكفاية فليس كذلك لا بد من شريطة صنف ما كان دهل مجد في المحن من المحبوب اذا سكر منه قيل لا يجوز وقد ذكرنا الوجه من ابي

من الوجه الاثناسين شبيب بن سبيح بنه الاشربة وقوله ولا يشرب بها الخ مسألة مستقلة قلت في الامين كما ترى قوله ولا بأس بالثلاثين بارة عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر بن الخطاب ما اكدت ما هتدي الى ابن عمرو بن العبد واخبرته بذلك فقال ما اكدت على عجرة وزبيب فان عمر كان معروفاً بالنفقة والزبيب من الصحابة فلا يثبت به ان كان لا يشرب غيرهما الا يشرب ما كان حراماً كذا في الكافي والاشربة اقول بهنا كلام من وجب من اصحابنا ان تليذ الصالح فيا لم يعلم اتفاق سائر الصحابة عليه ولا خلاف فيه ولا تمن الحاشية ما لا يترك بالحق الا يجب على القول المتعارف كما عرفت في علم الأصول والظاهر ان ما نحن فيه من ذلك القبول فكيف يصح ان يكون فعل ابن عمر او قوله في الرواية المزبورة وليا على من يخطئ في ثمانية ما قول ابن زياد ما اكدت اتي الى ابي شعيب باسكاره الاشربة التي سقاها ابنه عمر يا ما د السكر من شربة حرام بالاتفاق فكيف يستدل بذلك على الحسن ومكين ان يجاب عن الثاني بوجوب اصحابنا اشارة الى تاج الشريعة يقول وانما قال بالاشربة الى ابي علي سبيل المبالغة في بيان التاثير فيه لا حقيقة السكر فان ذلك لا يحسن انتهى وثانيهما ان وجه الاستدلال مجر وان انتهى ابن عمر بن زياد سكر الاشربة فانما لو كانت حراماً لما اقدم ابن عمر مع كمال زهره ونقصه ان لا يشربه يا ما واما تاييد في الشارب بعد ان شربها بحيث يصح الى مرتبة الاسكار فيس له صدمته وانه هو محتك بالحق الطباع والاقوات والمشارب ان يجترعه مما امكن فان حصل الى تملك الاشربة في الرواية المذكورة فانما هو بوجاهة الاعتدال والعمدة في ذلك على الشارب لا الساق في ما قلنا فقولنا لا يشترط وهو المذكور في الكتاب بالان قابلية لا يعود الى كثرة كيف ما كان اقول هذا التعليق منطوقه في ان مجرد ان لا يعود قليلا الى كثرة لا يقتضي ان لا يشترط الطبع فيه لا باسطة ابي ابن نبيذ العرو والزبيب بما يشترط الطبع في ثمانية بل اختلاف مع ان قليل ذلك ايضا لا يعود الى كثرة كيف ما كان فان ما قلنا في الكافي من خواص التمر كما سرج سيقا حرام ولا خلاف في التعليق بهنا ما ذكر في غايه البيان حيث قال في ما وفي رواية لا يشترط لان حال هذه الاشربة ووجوب التمر والزبيب فان نتيج التمر والزبيب اتخذ بما هو سهل التمر شرعا فان سهل التمر شرعا والترو والجنب على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم التمر من ايتين الشجرتين وقد شرط اولى طيخة في التمر والزبيب والتمر فوجب ان لا يشترط اولى طيخة في هذه الاشربة لظهور نقصان هذه الاشربة عن نتيج التمر والزبيب انتهى قوله وهل يجزئ في اتخذ من الجبوب اذا سكر منه قيل لا يجوز اقول قد مررت بهذه المسئلة مرة اثنا عشر سنة الجوامع المستفيضة فاقبل حيث قال وهو نفس على ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال عند ابي حنيفة ولا يجوز شربه عنده وان سكر فالتعرض لما بهنا مرة اخرى يشبه التمر ارفصل المتقود بالذات بهنا ذكر قوله قالوا والا صح انه سكر وما قبله طيخة التمر حرام لكونه في شربنا قوله قالوا الاصح ان يرد الاستثناء في قوله وقد ذكرنا الوجه في قوله قال صاحب الغاية هو اشارة الى قوله لان قليله لا يعود الى كثرة وقيل يجوز ان يرد اشارة الى المعنى المستفاد من قوله عليه السلام ان من لم يتخذ من الجبوب يعني ان هذه الاشربة ليست بتجوز بما هو حلال التمر فزجره لاجل ان ثمانية طيخة بالان في قوله وقد ذكرنا الوجه من قبل اشارة الى ما ذكر ان السكران منه بمنزلة التام ومن فوجب تعليقه بالنجس ولعل الروايات انتهى واختار صاحب الغاية ما ذكره صاحب الغاية اولاً ونقل ما ذكره ثانياً فيقبل ثم نقل ما ذكره صاحب الغاية بقوله وقيل اقول يريد على الوجه الاول ان عارم وعسا

قالوا الا حرم الله سبحانه روحه عن محمد بن الحسين انه محمد بن علي بن الحسين وهذا لان الفساق يمتنعون
 عليه في زماننا اجتماعهم على سائر الاشربة بل في ذلك وقت ذلك لان المتخذ من الانبياء اذا اشتد فزع على هذا
 وقيل ان المتخذ من الانبياء لا يحل عند ابى حنيفة ربه اعتبارا بلحمة اذ هو متولد منه قالوا الا حرم الله سبحانه روحه
 كراهة لحيته لما في اباحتها من فطرحة واحدة انما اذا حرمته فلا يتعدى الى لحيته قال وعصير النيب اذا طهر حرم
 ذهب ثلثه وثلثه طاهر وان اشتد هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعي ربه حرام وهذا
 الحولان فيما اذا قصد به التقوى اما اذا قصد به التلذذ لا يحل بالاتفاق وعن محمد بن علي مثل قولهم انهم قد
 وعنه فيمنع فيه نعم في اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام وبكره
 عنه عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام ولا في المسكر نفسا حراما فقليله وكثيره كالحمر

القليل الى الكثير جاز فيما سوى الخمر من الاشربة المحرمة فان دعا القليل الى الكثير من خواص الخمر كما صرح به المصنف فيا مريض قال ولا في
 يدعوا الى كثيره وهذا من خواص الخمر انتهى مع انه اذا اسكر ما سوى الخمر من الاشربة المحرمة يجب بالاطلاق فعلم انه لا تاثير له في القليل الى الكثير
 في سقوط الحرمة عن السكران وبطلان الوجه الثاني انه لو كان مراد المصنف بالاستفاضة من قوله عليه السلام الخمر من بائتين الشجرةين يقال لما
 كما هو عادة المستمرة في الجواز في ما من السنة ثم ان في كون ذلك المعنى مستغنا ومن الحديث المذكور خطا فافضل ان يكون مذكورا
 هناك فاني تيسر الاشارة اليه هنا بقوله وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا الوجه الثالث وان اخره صاحب النهاية في الذكر كما لا يخفى

على من تامل في سياق كلام المصنف وراجع كلمات الساتر كشيخ الاسلام وغيره في هذه المسئلة قوله قالوا الا حرم الله سبحانه روحه
 عن محمد بن الحسين سكر من الاشربة انه يحرم من غير تفصيل اقول تحرير المصنف هنا لا يخفى عن كراهة اذا الظاهر ان مراده بقوله وهل يحرم في الخمر
 الحبوب اذا سكرانه هل يحرم في ذلك عند ابى حنيفة وابى يوسف لان المذكور فيما قبل انما هو قولهما والمصنف الان يبعد التفسير على ذلك
 وتكميله فيستدعي هذا ان يكون مراد قوله قيل لا يحد قوله قالوا الا حرم الله سبحانه روحه في تعليل قوله والا حرم الله سبحانه روحه ان يقال

فانه روي عن محمد بن الحسين سكر من الاشربة انه يحرم من غير تفصيل فان محوراينا انهما في اصل هذه المسئلة حيث لا يقول بحل التخمر من الحبوب
 اذا اشتد فزع فيقول بوجوب الحداد اسكر منه واما ما يفتيولان بحل ذلك كما تقدم نفا فلما يكون المراد عن محمد بن الحسين في حقهما
 هذا ترك صاحب الكافي هذا التعليل واكتفى بما ذكره المصنف بعده بقوله وهذا لان الفساق يمتنعون عليه الخ حيث قال وذكر في الهداية
 وبسوط شيخ الاسلام باستيجاب الاصح انه يحرم لان الفساق يمتنعون في زماننا على شره كما يمتنعون على سائر الاشربة انتهى قوله

وعنه انه كره ذلك اقول فيه ضرب اشكال هو انه قد مر في اول كتاب الكراهية ان كل مكره حرام عند محمد بن علي وقوله هنا وعنه انه كره ذلك
 بعد ان صرح فيما قبل بانه حرام عند محمد وذلك الشافعي يقتضيه المناقشة بين قول محمد بن علي وقوله براهية فينا في ما تقرر في اول الاشربة
 فان قلت نعم ان كل مكره حرام عند محمد ولكن بحرمة طهارة لا بحرمة قطعية فانه اذا لم يجد نصا قاطعا في حرمة شيء لم يطلق عليه لفظ الحرام بل

يطلق عليه لفظ المكروه كما تقرر ايضا هناك فيجوز ان يكون مراد رواية الحرمة ورواية الكراهية عنه فيما نحن فيه على قطعية الحرمة في احدهما
 وتبينتها في الاخرى فلا تنافي بين القاضين قلت لا مجال للقول بقطعية حرمة الثلاث العيني عند كون اجتهاد ابى حنيفة وابى يوسف في
 حله لان قطعية حرمة الشيء تستلزم ان يكفر مستحكما وبطلان التصور فيما وقع فيه اجتهاد ما فضلا عما وقع فيه اجتهاد ومثل ابى حنيفة وابى يوسف
 رحمهما الله تعالى ومن هذا قالوا فيا سوى الخمر من الاشربة الثلاثة المحرمة عندنا جميعا وعند عامة العلماء ان حرمة هذه الاشربة دون

حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحكما ولا يكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية كما مر من قبل في الكتاب مع ان اجتهاد الا باحة فيها
 انما وقع من نحو الاواني وشربها وسائر اصحاب الطوائف فيحققون ان الحرمة المروية عن محمد بن علي في الثلاث العيني انما هي الحرمة الاجتهادية
 التي مدارها الظن لا الحرمة القطعية فكيف يتصور المناقشة بينها وبين الكراهية على اصل محمد بن علي ان يقال معنى قوله ان كل مكره حرام

ان

وأما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلا وكثيرا والسكرو من كل شراب خض السكر بالتحريم في غير الخمر
 العطف للمعاصرة وكان المفسد هو القدر المسكر وهو حرام عندنا وأما إجماع القليل منه لأنه يدور لوقتته والطاقة الى الكثير فاعطى حكمه
 والنهت لغلبة لا بد عود وهو في نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدر الاخير اذ
 هو السكر حقيقة والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالبطم حتى يرق ثم يطبخ لطخة حكمه
 حكمه المثلث لان صب الماء لا يزيد الاضعفا بخلاف ما اذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل

عند محمد ان كل مكره كراهية التحريم ليس بحرام اصلا عندنا بل الى الاحرام اقرب واما المكروه كراهية التنزيه فليس بحرام ولا الى الاحرام اقرب
 عندنا و هذا كله يظهر من اجتهاد كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالكرهية في قول المحقق ههنا وفيه انه كره ذلك كراهية التنزيهية وبه
 متعاصرة للمحرمة على قول الكل فبغير دفع الثنائي بين المتعنيين تامل قوله لما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلا وكثيرا
 والسكر من كل شراب قال في النهاية ولما ايضا قوله تعالى انما الخمر والميسر الاية بين الله تعالى الحكمة في تحريم الخمر في هذه الاية وهي
 الصد عن ذكر الله تعالى وايراث العداوة والبغضاء وهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل ولو خلدنا و ظاهرا الاية قلنا لا يحرم القليل
 من الخمر ايضا ولكن تركنا قضية ظاهر الاية في قليل الخمر والاجماع والاعاج في عارده فبقى على ظاهر الاية انتهى أقول ينتقض هذا الاستدلال بما عدا الخمر
 الاشارة للمحرمة الثالثة فان قليلا ايضا حرام عندنا كقضية وعندهما كالكاشف واكثر العلماء مع ان المعاني المذكورة في الاية المذكورة لا تحصل
 بشرب قليلا كما لا يخفى قوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر اذ العطف للتميزة اقول الظاهر ان مراده بقوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر قصر
 على السكر في غير الخمر على ان يكون البادواخت على المقصود كما في قوله خصت فلانا بالذكور على ما تقر في موضعه اذ هو المفيد لمدعاهما ههنا دون
 العكس كما لا يخفى على ذي مسكة لكن فيه بحث وهو ان الاستدلال على مدعاهما ههنا بهذا الوجه كما يقتضيه حل الثالث يقتضي ايضا حل الاشارة
 للمحرمة الثالثة غير الخمر عندنا ظاهر لزموا وبطلان ما على ان استفادة قصر التحريم على السكر في غير الخمر من منطوق لفظ الحديث المذكور شك واستفادة
 من مفهوم المخالفة خلاف المذهب فليتأمل قوله ولان المفسد هو القدر المسكر وهو حرام عندنا فان قيل القبح الاخير انما يصير سكر بالاعتقاد
 لا بانفراده فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا لا وجد السكر بشرب القبح الاخير اضعف الحكم اليه لكونه عليه معنى وحكما كذا ذكره جمهور الشرح وغيره
 صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال فيه نظر لان الاضافة الى العلة اشما ومعنى وحكما اولى والمجموع بهذه الصفة انتهى اقول
 ان ايراد بقوله والمجموع بهذه الصفة اذ كل واحد من اجزاء المجموع بهذه الصفة فليس يصح اذ لا يخفى ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة
 اشما ولا معنى ولا حكما اذ العلة انما يضاف اليه الحكم والعلة معنى ما يورث في الحكم والعلة حكما ما يقتضيه به الحكم ولا يورث في عنه كما عرف كل في علم
 الاصول ولا شك ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة من هذه المعاني وان اراد بذلك ان المجموع من حيث هو مجموع بهذه الصفة
 كما هو الظاهر فهو لا يقيح في مقام بناء هذا الاستدلال من حيث هو مجموع الا قدح من حيث هو مجموع عندنا شاملة على القبح المسكر وانما تنكر حرمة ما قبل
 القبح المسكر وبانفراده نعم بقي الكلام في ان اضافة الحكم الى المجموع من حيث هو مجموع اولى ام الى الجزاء الاخير وحده والظاهر في بادى الامر
 هو الاول لان الجزاء الاخير وحده عليه معنى وحكما لا اسما على ما هو المشهور في كتب الاصول والحكم انما يضاف الى العلة اسما لكن الفاضل
 التفتازاني قال في التلخيص في مباحث العلة من باب الحكم فببب المحققون الى ان الجزاء الاول يصير بمنزلة لعدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم
 مضافا الى الجزاء الاخير علة اسما ايضا اي كما انه عليه معنى وحكما فينظم امر اضافة الحكم اليه وحده بلا غير ثم قال صاحب العناية والاولى ان يقال
 ان حرام هو المسكر واطلاقه على ما تقدم مجاز وعلى القبح الاخير حقيقة وهو مراد فلا يكون النجاسات مراد انتهى اقول ليس بذات شي فضلا عن ان يكون اولى

والله اعلم بالصواب فان الحكم على نفسه وان شاركه كلب آخر فانه ياكل من ذلك فما سميت
 على كلبك ولم يسم على كلب غيره وتحت اباخته انعقد اجماع ولا بد نوع القساي وانما في ما هو مخلوق ليدلك وفيه استبعاد
 لكلف وتملكه من اقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتساب ثم حمله ما يحويه الكتاب فصار احدا من الصيد بالجوارح
 والناهي في الاصطلاح بالرمي **فصل في الجوارح قال** يجوز الاصطياد بالكل النعم والصيد والبازي وما من الجوارح الملعونة وفيها من الصيد
 وسكن شئ غنمه من ذئب من السباع وذئب مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خيفه فاسوي لك لان تترك ذكته

فيل ان يوصل الى ذبحه اذ لمات بذلك بعد ان يصل المرسل الى ذبحه لم يباح ان يكون لم يذبح المرسل كما استعملوا ايضا والاشك ان اشتراط ان يتبعه
 الكلب مبيحا لا يفي عن اشتراط ان يموت الصيد بجرع الكلب قيل ان يصل المرسل الى ذبحه يجوز ان يقتله الكلب جريا بعد ان يصل المرسل الى ذبحه
 في لا يصل الكه فلا بد من بيان الشرط الاخر ايضا على الاستقلال ولعن صاحب النائية في جملة النقل عن النائية حيث قال فيه تسامح لان هذا بشرط
 الاصطيا ولاكل الكلب لا غير على انه لو انتهى بعينه لم يحرم كما لو انتهى بل لكن اورد كما قد جرحه ان اذا لم يموت بهذا الكه ذبحه فانه صيد وهو محال
 اقول يمكن ان يقتل ذكرا في علاقه بان الكلام في شرائط حل الصيد لم يفسد وهو الذي لم يذبحه انما هو ميت بهذا الكه ذبحه فانه صيد وهو محال
 والرمي وما رتبوا بالذبح الا انظر اري وما اورد كما قد جرحه لا يكون صيدا من غير ان يصير لغيره بالذبح الاختياري فيكون خارجا عن محال الاشتراط
 ولعله غير النفي في قول صاحب النائية فيه تسامح لان هذا شرط الاصطيا ولاكل الكلب حيث قال فيه تسامح بل شرط حل الصيد اقول انظر
 ان مراد صاحب النائية بالاصطيا في قوله لان هذا شرط الاصطيا ولاكل هو الاصطيا والشرعي وهو ما كان حلالا لا قبول من قوله شرط الاصطيا
 الى شرط حل الصيد فان مراد صاحب النائية من قبيل التسامح في التعبير بناء على ظهور المراد ولا يباي بالمشكك بما ذكره صاحب النائية من التسامح في كلام
 صاحب النائية فانه ما جعله في المتن تدبر ففهم ثم قصد ذلك البعض دفع ما ذكره صاحب النائية في علاقه حيث قال مراد صاحب النائية بيان
 شرائط حل الصيد فانه الكلب ولم يكن فيه النخيره فتأمل انتهى اقول لا ينبغي عليك ان كلام صاحب النائية مع عدم ساعدته لهذا التفسير و
 عدم قيام قرينة عليه لا يدفع كون مراد هذا المعنى التسامح الذي حاصله التقصير في البيان فانه لا وجه لبيان شرائط حل نوع مخصوص من انواع
 الصيد وترك بيان شرائط سائر انواعه بالضرورة واعية اليه قوله ولقبه عز وجل وحرر عليكم صيد البر ما دام التحريم الى غاية فالتقصير لا ياتي
 فيما ذكرتم تلك النائية كما قالوا او اعترض عليه صاحب النائية حيث قال فيه نظر لانه لا يلال بمفهوم النائية وهو ليس بحجة انتهى اقول انهم لم يسموا
 النائية ليس بحجة بل بحجة بالاتفاق كما انض عليه العلامة الفتاوى في التلويح في باب المعاشرة والتزنج بصار وبيان المخلص لرفع التعارض
 بين قراءة التشديد وقراءة التخفيف في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يلطرن

فصل في الجوارح قد مر فصل الجوارح على فصل الرمي لان التاكيد بينهما حيوان وفي الرمي جوارح والحيوان فضل على الجوارح والفاضل قديم
 على المنشول كما في الشرح قوله وفي الجوارح الصغير وكل شئ علمته من ذئب من السباع وذئب مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خيفه
 فيما سوي ذلك الا ان تترك زكوة قال صاحب النائية انما اورد رواية اجماع الصغير لقوله ولا خيفه فيما سوي ذلك اي فيما سوي علمته من
 ذئب السباع والمخلب فان رواية القدوري تدل على الاثبات لا غير ورواية اجماع الصغير تدل على الاثبات والنفي جميعا انتهى اقول فيه
 شئ اذ قد صرح في شرحه بترك الكتاب غير بان تخصيص الشئ بالذكر في الروايات يدل على فني الحكم عما عداه بالاتفاق فرواية القدوري ايضا
 تدل على اثبات جواز الاصطيا وما ذكره ونفي جوازه بما سوي ذلك فلم يتم قوله ان رواية القدوري تدل على الاثبات لا غير اللهم الا ان يكون كذا
 ان رواية القدوري تدل بمسقطها على الاثبات لا غير وان دل بمفهومها على النفي الميعاد والرواية اجماع الصغير فتدل بمسقطها على الاثبات

والشك في

في

في

لا يملك بقى صيدها انما اذا اكله طعمها فلهذا وكل اذا رتب اليك فاحذره ولا تأكل منه الا ما اكل من الصيد والشاة وكل من اكل من الصيد فصار كذا اذا فرس شاة مخلوق
 ما اذا فعل ذلك قبل ان يحرقه المالك لانه بقيت فيه جهة الصيدية ولو قتل الصيد فقطع منه بضعه فاكثا فادرك الصيد فقتله او اكل منه لم يملك منه صيد ولا يملك من اكل من
 الصيد ولو اكل ما ختمه الصيد فقتله لم يملك منه صيد واخذ صاحبه من تلك البضعة فاكلها وكل الصيد لانه لو اكل من نفس الصيد في هذه الحالة لم يضره فاذا اكل ما كان منه صيد ولا يملك
 لصاحبه اولى بخلافه لانه اكل في حالة الاصطبا وكان جازاه محسنا لنفسه وكان غيب البضعة قد يكون لها كذا وقد يكون حيلة في الاصطبا لم يضره فقطع القطعة منه
 فذلك ما اكل قبل ان يحرقه على اوجه الاول ويعد على الوجه الثاني فلهذا على كل حال **قال** ان ادرك الراس الصيد حيا وجب عليه ان يذبحه وان تركه تذكته حتى مات لم يملك ولا المالك
 والصيد لانه قد رتب على الاصل قبل حصول المقتضى بالذبح او المقتضى هو الاذبح ولو ثبت قبل موته فبطل حكم الذبح وهذا اذا تمكّن من جده او لم تمكّن من جده وفيمن اخبره
 فوق ما يكون المذبح لم يملك في ظاهره واذا رتب على حقيقته والى بسف به الله على و هو قول الشافعي لا يملك لم يقدّر على الاصل فصار كذا اذا مرى الماء ولم يقدّر على الاستعمال
 ووجه الظاهر انه قد رتب على الذبح والذبح هو قتل الحيوان بالذبح لا بالذبح لا يملك من ماله من الماء والناسق وتكون فها على حقيقته وفي الكفاية والذبح
 في الذبح فادى الحكم على ما ذكرناه ونحوه اذا بقي فيه من الحية مثل ما يلقى في المذبح لا يملك منه صيد حكما الا ترى انه لو وقع في الماء وهو حي لم يملك من اكله اذ وقع وهو ميت والذبح
 ليس بمذبح فقتل منه صيد فقتله لم يملك لانه لم يذبح وان لم يذبح لم يملك لانه لم يذبح وان لم يذبح لم يملك لانه لم يذبح وان لم يذبح لم يملك لانه لم يذبح وان لم يذبح لم يملك لانه لم يذبح
 الا ان يذبح وهذا اذا كان يتوهم بقاءه او اذا شق بطنه واخرجه ما فيه فوقع في يد صاحبه حل لان ما في اضطراب لم يذبح ولا يذبح كذا اذا وقعت شاة في الماء بعد ما ذبح وتبين ان طعمها
 انما عتق حقيقته لا يملك ايضا لانه وقع في يد حيا فذبحه لانه لا اختيار له الا ان يذبحه على ما ذكرناه انشاء الله تعالى ذكرناه اذا ذكرنا الذبح فلهذا ذكرنا كذا على حقيقته
 وكذا الذبح والذبح هو الذي يذبح بطنه وفيه جرح خفيف او يذبحه على غيره فلهذا ذكرناه انشاء الله تعالى ذكرناه اذا ذكرنا الذبح فلهذا ذكرنا كذا على حقيقته

راجعا الى الفرق كما هو الظاهر من اسلوب تحريره ير عليه ان حديث عدي لا يفيده الفرق المذكور اصلا فانه انما يدل على ان لا يملك ما اكل من الكلب
 ولا يدل على ان لا يملك ما اكل منه البازي واذا ذكر الفرق انما تكون بالدلالة عليها معا وان كان راجعا الى مضمون قوله فان اكل منه الكلب او
 لم يملك كان حق قوله وهو موافق لما روينا من حديث عدي ان يذبح تحبيب قوله فان اكل منه الكلب او الفهد لم يملك ولما وسط بينهما قوله
 وان اكل منه البازي اكل وقوله والفرق ما بيناه في دلالة التعظيم كان الكلام قلنا كما لا يخفى قوله وهو حجة على مالك وعلى الشافعي في قوله
 في اباة ما اكل الكلب منه فان قيل روى ابو ثعلبة بن خنيس رضي الله عنه عن ابيه عليه السلام قال له في صيد الكلب كل وان اكل منه وذلك دليل واضح انتهى
 بانه خبر واحد لا يعارض قوله تعالى فكلوا مما مسكن عليكم فان الامساك عليهم ان لا يملك من اكل منه دل انه امساك على نفسه كذا في الغاية
 اخذ من النهاية اقول ير على هذا الجواب ان قوله تعالى فكلوا مما مسكن عليكم انما يدل على اباة اكل ما لم يملك منه الكلب لا يدل على عدم اباة
 اكل ما اكل منه الا بطريق مفهوم المخالفة وهو ليس بمعتبرنا كما عرفت في علم الاصول فلم يتحقق التعارض بين ذلك الحديث وبين قوله تعالى
 فكلوا مما مسكن عليكم حتى يلزم ان يترك المصالح بالحدوث لكونه خبر واحد لا يقال يحصل بهذا الجواب الزام الشافعي لان مفهوم المخالفة حجة عنده
 وهذا القدر كاف في صحة الجواب لاننا نقول لا يحصل الزام ايضا لان من يقول يكون المفهوم حجة لا يملك كون المنطوق اقوى منه فلا يتحقق حكم
 التعارض عنده ايضا والحق عندى في الجواب عن اصل السؤال ان يقال حديث الى ثعلبة معارض حديث عدي وحديث عدي مرجح على
 حديث الى ثعلبة لان حديثه يدل على اكل منه الكلب وحديث عدي يحرمه وقد عرفت في ههنا ان المنقح ان المحرم يرجح على المصلح عند التعارض فلهذا
 ناسخا له فوجب العمل بحديث عدي دون حديث الى ثعلبة **قوله** ولا ما يصيده بعده حتى يصير معلما على اختلاف الروايات كما بينا في الاثر

قال صاحب النهاية ارادوا ذكره ان يملك عنده ما اصطاده ثم اناخ اقول في تفسير مراد المص باذكاره هذا الشارح ليس بصحيح لان فيما ذكره لم يصح لبقوله
 يملك عنده ما اصطاده ثم اناخ الى اخره روايتين لا غير رواية عن ابى حنيفة وهي حل ما اصطاده ثم اناخ ورواية عن ابى يوسف ومحمد وهي عدم
 حل ذلك وقد قال المص ههنا على اختلاف الروايات كما بينا بما بصيغة الجمع فكيف يتصور ان يكون مراده فاذا ذهب الى الشارح المذكور فالصواب
 ان مراد المص لبقوله ههنا على اختلاف الروايات كما بينا في الاثر وهو الاشارة الى ما ذكره فيما سبق قوله ثم شرط ترك الاكل فلهذا ذكرنا هذا
 وهو رواية عن ابى حنيفة التي اخبرنا ذكره في تلك المسألة فتحقق الروايات وتبين صيغة الجمع كما لا يخفى **قوله** بما يقولان ان الاكل ليس يدل على
 اكل فيما تقدم لان الحرمة قد تنسب اقول الظاهر ما ذكره بعد هذا القول ولان فيما اخرجه الخ ان يكون المذكور وليلا تاما لما فيه وعليه انه لو تم
 لدل على ان لا تثبت الحرمة عند ههنا كان غير محزنى في المغازاة ايضا بخبرين هذا الدليل في ذلك ايضا مع انه تثبت الحرمة فيه بالاتفاق
 كما صح به المص من قبل قبل **قوله** وكذا اذا رتب الكلب ما اخذه منه واكل منه لانه ما اكل من الصيد والشاة ترك الاكل من الصيد فصار
 كما اذا فرس شاة قال صاحب النهاية وطول في الفرق بين ما رتب فاخذ من صاحبه واكل وبين ما اكل بعد ما قتل فان الصيد
 كما خرج عن الصيدية باخذ صاحبه جازا لخرج ايضا لقتله وجيب بانه اذا لم يعرض بالاكل حتى اخذه صاحبه دل انه كان مسكنا على صاحبه

٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠

فی طلبتی اصابعه میثاکل ارفع عن طلبه ثم اصابعه متناهیه کذا قال الرازی علی ما یشرحه الکاتب فافهمنا فی ذلک ما یشرحه صاحب الاموال

ربا يكون موت الصيد لسبب آخر فلا يحل القول برعائه كما ما يثبت دعواه من هذه الأصناف التي لا تملك كونه ذكرا على ما هو عليه من غير أن يتل

بدره ایست که سینه بجای سر درین سال آنیت و محبت و احسان را لیه دالانما و انوار عنایت این الصید مجرم بالقرآن وان لم یقعد عن طبع البیرون

فليس الامر بما ذكره ارسيني فان الامام فاضل بن محمد لم يعل في قتال واده من شتر طاحل الصير عدم التوارى عن البصر بخصوصه بل جعل من شرط ذلك

هذا الامر ينعدم التوارى عن البصر وعدم التقود عن طلبه حيث قال والسابع يعنى الشرط السابع ان لا يتوارى عن البصر ولا يقود عن

طلبه فیکون فی طلبه ولا یتغفل عن اخر حتى یجده لانه اذا غاب عن بصره ربما یکون موت العید بسبب اخر فلا یحیل لقول ابن عباس رض

لما اصبحت ووجد ما اثميت والاصحاب رايتهم والانما تواري عنك انتقي ولا تنك ان قوله والسابع ان الاستوارى غير بصير او البقي

من طلبه نص على ان الصيد لا يحرم بمجرد التوارى عن البصره اذا لم يقيد عن طلبه بل انما يحرم بالتوارى عن البصره والقيد على طلبه انما

وله لانه اذا غاب عن بصره ربا كمين موت الصد لسبب اخفاء الحكم فالظاهر ان المادسة انما اذا غاب عن بصره ربا كمين موت الصد لسبب اخفاء الحكم فالظاهر ان المادسة انما اذا غاب عن بصره ربا كمين موت الصد لسبب اخفاء الحكم

امام واما اذا لم يثقب عرقه فليدفعه الى الورق وقل له ان كان الخبز يذوب في النار فليدفعه الى النار وقل له ان كان الخبز يذوب في النار فليدفعه الى النار

الطفا حرج غلظ الحرج و فوج العالج و قی الاثر الی الخ

فان قيل لا بد من ان يكون المصنف قد علم ان قوله لا يقرى الا بصحيفة واحدة لا يقرى الا بصحيفة واحدة

اصوره فيما اذا ائتمرن عليه لا مكان التحرر عن لوازم يكون سبب عمله وذكر في الشرح والكا في انه صلى الله عليه وسلم بالذوات على

روحش غفر فتبادر اصحابه اليه فقال عليه السلام وعوه فسياتي صاحبه فجاء رجل فقال هذه رعتي وانا في طلبها وقد جعلها لك فامر

ولله صلى الله عليه وسلم اب أكبر قسمها بين الرفاق قوله وان وقع على الارض ابتداء اكل قال في العناية آخذ امره النهاية لعنه

الم يكن على الأرض ما يقتله كحد الرحم واقتضت المصنعة علم ما سجد انتهى اقوال انما التقدر مستغف عنه ما كان من الافعال التي لا تقع على

ليرجى القصة المنصوبة لدراسة الوقوع على علم الله في هذا العالم

يحيى سحابة امصوبه ليس بلوح على الارض ولما جلس المص الاوّل قريبا

في يمانه وعند الاول مما يمكن التحيز عنه والثاني بما لا يمكن التحيز عنه فلا يحتل ان يتناول قوله من ان

على الأرض ابتداء ما وقع على كحود الرمح والقضية المنصوبة على ما سيحى قوله وان لم يكن مدسيا فخذ لك عند بعض المتأخرين انكا

بـه صغيرة اولية لان الدم قد يكتسب الضيق النفس او غلط الدم يقول يريد على ظاهر هذا التعليل انه قد تقر في كتاب الذبائح ان المقصود

ع هو اخراج الدم النجس وان الحرج في اى موضع كان من البدن فبح اضطرابى لصار اليه عند العجز عنه الذبح الاختيارى ووجه الحرج

من اللبنة والحمين وان في كل من الذبحين اخراج الدم الا ان الاختيار اعلم في هذا الاضطراب في كل من اللبنة والحمين

وإذا غلب الدم لا يتخفف حل الكلى المحبوز بالرمي بعد واداء الاكل لا يتخفف حمة نال عليه من حمة الكلى

الحج باب في حرمة بناء على عدم حصول المقصود بالنسبة ويمكن الجواب

[illegible]

باب في هذا التعديل ان الدم قد يتبين لصيقه انقضاء غلظ الدم ولا يكون خراجه فني اعتبارا لاداء ما خرج فالتفتي بما هو سببه في الغالب هو الجرح فامل قوله عند جرحه
يشترط الاداء لقوله عليه السلام ما منه الدم فافرى الاول في كل شرط الانسار اقول المانع ان يمنع دلالة الحديث المذكورة على شرط الانسار بنا على عدم القول به فيكون
تدبرهم في صوابه لانه لا يوجب اخرجت قال به ضيف عندي لانه كما شرط الانسار شرط فري الاول ايضا في ركوة الاضطرار بخبر عنه ولازم له في شرطه في فري
في الانسار اذا لم يخرج عن الجرح بل ارب ثم ان الجرح لا ينعكس عنه الانسار في الغالب فلا يخرج في اشتراط الانسار على ان في ذلك البعض فافترقا قوله ولنا قوله
عاليه السلام ما بين من ابي فويت ذكره ابي مطلقا فيصرف الى ابي حقيقة وحكما والعضو الملبان بهذه الصفة قال الشراح يعني انه ذكر ابي
مطلقا والمطلق فيصرف الى الكامل والكامل هو ابي حقيقة وحكما والعضو الملبان بهذه الصفة اي ابي من ابي حقيقة وحكما اقول في هذه
القبالة ان اطلاق فيصرف الى الكامل سابق في الهبة الفتيا وكتب اصحابنا لكنها مخالفة في الظاهر لما تقر في اصول التمسك من ان حكم
المطلق ان يجري على نفسه فامل في التوفيق قوله قال رضي الله عنه تاويله اذا علم ان القتل حصل بالثاني بان كان الاول جارا
بحوز ان يسلم الصيد منه الى آخره اقول فامل ان يقول تاويل لسالة ههنا بما ذكره بعد ان اولها مرة فيما قبل لقبوله وهذا اذا كان
الرمي الاول بجال يخوض منه الصيد يري مستدركا لان مجموع التأويلين متعلق بمسالة واحدة مذكورة في مختصر القدوري وهي قوله
كان الاول شخصه فراه الثاني فقتله لم يוכל والثاني ضامن لقيته للاول غير النقصه جراحة انتهى فلما اول المصنف قوله لم يוכל
ما اذا كان الرمي الاول بجال يخوض منه الصيد يعني ان يكون ايضا قوله والثاني ضامن لقيته للاول غير النقصه جراحة فيما اذا كان
رمي الاول بجال يخوض منه الصيد لان قوله والثاني ضامن لقيته للاول فصح قوله لم يוכל فاما هو شرط في الاصل شرط في الفرع ايضا
اذا علم ان الرمي الاول كان بجال يخوض منه الصيد علم ان القتل حصل بالرمي الثاني فلا حاجة الى التأويل الثاني في قوله في الجواب
ان كون الرمي الاول بجال يخوض منه الصيد انما يقتضي ان لا يحصل القتل بالرمي الاول فقط ولا يقتضي ان يحصل القتل بالرمي الثاني
فانه يجوز ان يحصل من اجتماع الرميين اذ قد يكون في طاعة الاجماع ما لا يكون في حالة الانفراد و مراد المصنف بالتاويل الثاني التقييد
علم كون القتل حاصل بالرمي الثاني وحده والمقصود منه الاحتراز عما ذكره بقوله وان علم ان الموت حصل من الجرحين او
يدري ولا يفيد التأويل الاول بهذا التقيد لان التقيد الذي ذكره اولاً اعم من التقيد الذي ذكره ثانياً لتناوله صورة
ي يحصل لقتل من مجموع الرميين كما يتناول صورة ان يحصل بالرمي الثاني وحده وانما المقصود من التأويل الاول
احتراز ما اذا كان الرمي الاول بجال لا يسلم منه الصيد بان لا يبقى فيه من الحيوة الا بقدر ما يبقى في المذبح واما اذا كان
من الاول بجال لا يعيش منه الصيد الا انه يبقى فيه من الحيوة اكثر مما يكون بعد الذبح كما فصله من قبل فلا
استدراك اصلا بل اصاب كل من التأويلين بحجبه

لأنه قبض بمحكم عقد مشروح فاشتد قبض المبيع وعين إلى يوسف وانه لا يثبت في المنقول إلا بالنقل لانه منقول موجب للضمان ابتداء بمزلة الغصب بخلاف الشراء لانه باقيل للضمان من الباقى إلى المشتري وليس بموجب ابتداء والاول اصح

فكذلك هنا في هذه نذكر في جملة الشرح في شرح هذا المقام ثم ان كثيرا من الشراح اشتكوا في كلام المصنف هنا فقال صاحب النهاية ثم في تسمية الرمان بالمصدر لان الرمان جمع رهن كالفعل الجبل هكذا في كتب اللغة ولان قوله مقبوضه بالتائيد وال على انه جمع وليس بمصدر ولا فعل فصح ما في الكتاب بقوله تقريره فربما مقبوضه فكان المصدر محذوفا فصح المحذوف بمنزلة الثابت فقال والمصدر المقرون بحرف الفاء واللام لما كان مصدر افعلي قول صاحب الكتاب كان ارادة المرهون جائزة كالمهرين بزيادة المرهون ثم انش المرهون بتا ويل السلعة او الدينون فقبل مقبوضه بالتائيد كما يكون الصوت بتا ويل ائنيته كان وجما بغير لاد في الاول وروا لالباس او الثاني لانه في المصدر حقيقة والاعلم الى هنا لفظ النهاية وقال صاحب غايه البيان ودعى صاحب النهاية الرمان بمصدر الكسري وكذلك ذكر شيخ الاسلام علاء الدين السبكي من شرح الكافي ولنا فيه نظرا لانه خلاف ما ثبت في قوانين اللغة كالجزة وديوان الادب غير ما لا نهم قالوا لان جمع رهن جمع المرهون ورومان ورومين فبمعنى الرهن ايضا جميعا رمان نعم الرمان في مصدر من قولهم رمانته على كذا المعنى خاطره ومراحمته ورومان باب للماعلة ولكن ليس ذلك مما نحن فيه ولو كان المصدر وهو المراد في الآية لم يوجب في صفة الرمان الى ما التائيد فالتحق الى هنا لفظ وقال صاحب الكفاية ثم في تسمية الرمان بالمصدر نظرا لان الرمان جمع رهن كالفعل الجبل والتعاسر الجبل وقوله مقبوضه بالتائيد وال على انه جمع وليس بمصدر وانما قال في المصدر المقرون لان تقديره والتد علم فمرهون رمان مقبوضه انتهى وقال صاحب معراج الدرر وفي النهاية في تسمية الرمان بالمصدر نظرا لان الرمان جمع رهن كالفعل الجبل هكذا في كتب اللغة ويدل عليه قوله مقبوضه بالتائيد فالتحق الى هنا لفظ وقال صاحب المصدر وقال وفي الفوائد النافعة يجوز ان يكون الرمان مصدره باب للماعلة كالقتال والقتال مقبوضه صفة لمحذوف وهو المصدر مقبوضه وانث المرهون بتا ويل السلعة والعين كما يكون الصوت بتا ويل ائنيته ويجوز ان يكون الرمان مصدر بمعنى الفعول المرهون بما ذكرنا ويجوز ان يكون الرمان قائم مقام مصدر محذوف وهو مرهون رمان مقبوضه فيكون مصدر تقدير الاتحقيقا الى هنا كلامه والما صاحب العناية فقال لما اشتكوا من هنا تعجب منه حيث قال قيل ان المصنف جعل الرمان مصدر وهو جمع رهن ثم قال والجواب عنه انه غلط فيقتضيه منه العجب لانه جمع رهن الرهن مصدر فجمع كذا استناد مقبوضه الى ضميمة المصدر مجاز عطفه كافي سبيل نعم انتهى اقول غشا المجاز في هذه الفنون عما ذكر في كتب اللغة وكتب التفسير لان كون الرمان جمع رهن مقرر واما كونه جمع رهن وكونه بمعنى المصدر فكان به جمع رهن بمعنى المرهون قال في المغرب والرهن المرهون والجمع رهن ورومان ورومين وقال في القاموس الرهن ما وضع عند البناء وهنا ما اخذ منك الجمع رمان رهنين فبمعنى رمان في الصحاح الرهن معروف والجمع رمان مثل جن جنبا وقال في تفسير القاضى رمان ورومين كلاما جمع رهن بمعنى مرهون وكذلك في سائر التفسير ثم ان كون استناد مقبوضه الى ضميمة رمان مجاز عطفيا خلاف الظاهر لا يصح بل هو ضرورة واعية اليه وهي تنصيصه في الآية المرهونة اذ صبح المعنى يحصل جدا بكل الرمان على مبلغ الرهن بمعنى المرهون كما جعل عليه المقرون ويكون الاستناد اذ كان حقيقيا فاما معنى الرهن كما حصل عنه وبنا استدل ان ملك الآية على حلق

ينح

لا بد من إيراد ما بالبيع بالرهن فصار كان الرهن رهنة وهو دين ولو قبضه يكتف احضار في اقيام ابدل قال المبدل الا ان الذي ينوب قبض
التمس هو الموثق لانه هو العاقد فتزعم المحقق اليه وكما يكلف احضار الرهن لاستيفاء كل الدين يكلف لاستيفاء فجزء قد حل لاحتمال الحواك
ثم اذا قبض التمس يؤدى احضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قبل رجل العبد الرهن خطأ حتى قضى القيمة
على عاقلة في ثلث سنين لم يجز الرهن على قضاء الدين حتى يخفى كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بد من احضار كلهما كما لا بد
من احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعلد وفيما تقدم صار ديناً بفعل الرهن فليس الفرق ولو وضع الرهن على عين العين وامر ان
يودعه غيره ففعل ثم جاء الموثق يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يؤمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه قدرته ولو وضعه
العدل في يد من في عياله وغاب طلب الرهن دينه والذي في يد يقول اودعني فلاون ولا ادم لم يجز الرهن على قضاء الدين لان احضار الرهن
ليس على الموثق لانه لم يقبض شيئاً وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدرى ان هو لما قلنا وان الذي اودعه العدل تجد الوهن قال هو ما لم يرجع
الموثق على الرهن بشئ حتى يثبت كونه رهناً لانه لا يجد نقد نوى المال والثوى على الموثق فيتحقق استيفاء الدين فلا يملك المطالبة به

وجه صحة اذ المراد هو الاول قوله وليس كلاماً فيه ليس بشئ لان كون عدم كلامنا فيه لا يضر بوض السائل بعينه فان مقصوده القبح في قول
المصنف ولهذا تصح الكفالة به بان صحة الكفالة لا تدل على صحة الرهن لان الكفالة تصح بدين يتجرب ولم ينقد بسبب وجوبه ولا يصح الرهن بذلك
بلا خلاف فيجوز ان يكون تصح الكفالة بالعين المضمون بنفسه ايضا الذي كلامنا فيه ولا يصح الرهن به فلم يتم الاستدلال بصحة الكفالة به
على صحة الرهن به ولا يخفى ان عدم كون كلامنا في الدين لم ينقد بسبب وجوبه لا يدفع الاغراض بهذا الوجه وانما يدفعه ما اشار اليه
تاج الشريعة من منع صحة الكفالة بدين يتجرب ولم ينقد بسبب وجوبه وانما قوله ما ذاب لك على فلان فعلى اضافة الكفالة الى ذلك لان
لا عقد كفالة به منجزه و مراد المصنف بالكفالة في قوله ولهذا تصح الكفالة به هي الكفالة المنجزة فتم الاستدلال بقوله ولهذا لا يبرئ قيمته يوم القبض قول
هذا التوجيه لا يتم الا على قول ابي يوسف فان اعتبر عندنا الى حايقة قيمته يوم انحصارته وعندنا قيمته يوم الانقطاع كما مر تفصيله في صدر كتاب
الغصب مع ان صحة الرهن بالايعان المضمونة بالنفس على قولنا جميعاً فلا يتم التقريب الا على قول ابي يوسف وليست شعرة
لو لم يتفرع لهذا احد من الشراح قوله وهو مضمون بالاقبل من قيمته ومن الدين وليس صحيح لان معنى المعروف واحد منها ومعنى المنكسر ثمانية
واعترفت بقول الرجل مررت باعلم من زيد وعمر ولا يكون الا علم غيرهما ولو قال مررت بالا علم من زيد وعمر ويكون الا علم واحد منهما ولم
يهما واحد من القيمة والدين وهو اقلها لا اثر ثالث ثم ان تاج الشريعة من الشراح بين وجه اختلاف المعنى بين المعروف والمنكسر حيث
قال والمعنى فيه ان كلفته من في قوله الاقل منها للتبعيض والاقل يصلح بعضا اذا الاقل مع منها معرفتان بخلاف اقل منها لان اقل نكرة
هنا معرفة لانها لا تنافي ولا نكرة انتهى كلامه اقول ليس هذا البسدي اذ لا نسلم ان المعرفة لا يتناول النكرة تناول الكل للجزء كما هو مقتضى من
التعريفية نعم ان المعرفة والنكرة لا يتحدان لان ما دلل المعرفة شئ بعينه ومدلول النكرة شئ لا بعينه وهما متضادان ان فلا يتحدان وانما
المعنى بعضنا من المعين فلا استحالة فيه بل هو امر شائع مستعمل الاعم قولنا واحد منها او جزء منها او بعض منها يكون كذا فانما يصح بآ
وشائع مستعمل مع ان كلفته واحد جزء او بعض نكرة وكلفته جاني منها معرفة ومن للتبعيض على ان الوجه المذكور للفرق بين ان يكون
التفصيل مع فلا بد ان يكون منكراتاً تمشي فيما اذا كان من قول كلفته من معرفة ولا تمشي فيما اذا كان من قولها نكرة او لا يلزم اذ ذاك تناول المنة
لان نكرة مثلاً لو كان العبارة فيما نحن فيه اقل من قيمة ودين الزعم ان لا يكون فرق في المعنى بين تعريف الاقل وتكثيره وليس كذا قطعاً
وذكر بعض الفضلاء وجهاً اخر للفرق بين المعرفة والمنكسر حيث قال ان يكون من في المنكسر تفصيلاً لوجوب تعامل الافعال باحد الاشياء الثلاثة
ويكون في المعرفة للبيان لعدم جواز الجمع بين من وحرف التعريف من جهة كتب التحريم قال وفيه بحث اذ قد يجد في مره من اللفظ وهما
ايضاً كذلك والتقرينة على اخذت شهرة المذهب انتهى اقول الحق في الفرق ما قاله ذلك البعض وبجته ساقط اذ قد تقر في علم اخواننا
استعمال اسم التفصيل بدون احد الاشياء الثلاثة الا ان يعلم المفضل عليه ويتعين كمانى قوله تعالى السر وحقى قوله تعالى والله اكبر وفيه بحث
لا يتعين المفضل عليه ولا يعلم على تقدير ان ينكر اسم التفصيل ولم يجعل كلمة من تفصيلية اعم كونه معلوماً بقرينة شهرة المذهب غير مستوعب

[illegible]

لان المكان بعد بيان المتدبر في هذه المسئلة ولم يبين من قبل في موضع آخر من اين حصلت الشهرة وكيف ولتحقق اشهر في مسئلتنا بمنه بحيث جاز بيان
بالا بر من في استعمال صيغة التفصيل لا يستغنى عن ذكرها وبيانها معنا بالكلية قوله لانه صار دينا بالبيع بامر الراهن فصار كالرهن منه فوجب ان
فيبحث فان لم يتبين هو من غير صحيح فكيف ثبت الحكم في الفسخ قيا على سبيل الدين انتهى اقول لا يخفى على النظار ان ما ذكره من تبليغ المذكور ليس ايا الحكم من فيه
بطريق القياس على سبيل الدين حتى يتوجه البحث للتزويل مراده ببيان ان حكم الرهن يقي في الدين لا يخرج اخفا عن غير البيع بامر الراهن الى الاصل كاجتماعه لان يكون
بمكنا خلفه تبعا وان لم يحسم الدين الربوية بهما لانه فكم من شيء ثبتت ضمانا وشعرا ولا يثبت اصالة وقصد افعوله فكان الراهن رهنه ولو
اشارته الى المعنى الخلفية لا الى القياس وهذا مع ظهوره لكل من قابل متفرقة صرح به اكثر الشرح حيث قالوا فان قيل لو رهن الدين شيئا
لا يصح لانه لا يكون محلا للرهن قلنا نعم ولكن سبيل حكم الرهن في الدين لكونه بدلا عن المقبوض وهو قد كان صالحا لانه لم يثبت نهرا الحكم
في خلقه تبعا لا مقصود انتهى قوله فلو لم يكن تسليم استر والراهن باقضاء لانه صار مستوفيا عند المالك بالقبض السابق فلو
الثاني استيفاء المستوفى فوجب ردة قال في الغاية وطلب بالفرق بينه ما اذا اراد الرهن عبدا بالغ درجته وقبضه فمينة بمثل الدين ثم
الرهن المال الراهن او ابراه ولم ير عليه الرهن حتى ملك عنده ومن خيره بمصلحة اياه فانه لا ضمان عليه استعمالا وان ثبت به الاستيفاء
للمرتهن بالقبض السابق وقد قرر بالمالك نصه وانه مستوفى بالمالك الرهن لاجل ابراء بتمت الاستيفاء حقيقة بعد ابراء وفي الاستيفاء حقيقة بعد ابراء وانه مستوفى بالقبض
ان يكون هناك اجيب بان الراهن يتخذ استيفاء باليد ويحسن كالتقدم وذلك لاستيفاء يتغير مستند الى وقت القبض باقضاء بعد المالك استيفاء باليد يتغير فيجب
واما ابراء فليس فيه امتياز معنى فوجب رده وانما هو متعاطا واستقاط الدين من ليس عليه لنوا سبيل اقول في خاتمة هذا الجواب غلط لان قوله اسقاط
الدين من ليس عليه فهو لغو من الكلام جهنا لان ابراء في مادة البعض من الراهن ولا شك ان الراهن من عليه الدين فكان
الابراء فيها من عليه الدين فلم يكن لقوا بل كان استقيا صحيحا فلا اساس لقوله واستقاط الدين من ليس عليه لغويا نحن فيه فان قلت
ان يد الاستيفاء لما ثبت للمرتهن بالعقد الرهن وتقرر بالمالك مستند الى وقت القبض هذا المرتهن بالمالك مستوفى ودينه من وقت القبض
فصار الاستيفاء مقدما على ابراء وفي الحكم فلم يكن الراهن يدونا وقت ابراء السقوط منه بالقبض السابق فلم يكن ابراء فيها نحن فيه اسقاط
الدين من عليه من نهرا بحشية قلنا اقال واستقاط الدين من عليه ليس لقولنا لو كان لهذه الحشية اعتبارا فيما نحن فيه من مادة النقص كالاداء
الابراء فيه لنوا بنا وعلى ذلك لوجب فيه الضمان على المرتهن لثبوت يد الاستيفاء له قبضه السابق ويقرره بالمالك وكون ابراء لغويا ولا
مع انه لا يجب عليه الضمان وفيه وجود ان النقص والمطالبة بالفرق بين مسئلة الكتاب وبين ذلك فلا يتم الجواب فاحتج في الجواب
المطالبة المذكورة ما ذكره صاحب النهاية حيث قال قلت ان ضمان الراهن ثبت باعتبار القبض والدين جميعا لانه ضمان الاستيفاء
يتحقق ذلك الا باعتبار الدين وبالابراء عن الدين انعدم احدا المعنيين وهو الدين والحكم الثابت بعلته ذات وصفين فيعدم باعتبار

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

[illegible]

قال القائل على أوجه عمد وشبه عمد وخلفا عما جرى مجرى الخطأ أو القتل بسبب

[illegible]

کتاب الجنايات

ودوا الجنايات خبيب الرحمن الان كل واحد منها للوقاية والعصانة فان الرحمن وثيقة لصيانة المال وحكم الجنايات لصيانة النفس الا يرى
ولكم في القصاص حياة ولما كان المال وسيلة لبقاء النفس قدم الرحمن على الجنايات بناء على تقدم الوسائل علوا القصاص كما ان الله
ولكن قدم الرحمن لانه مشروع بالكتاب والسنة بخلاف الجنايات فانها مخطوطة لانها معرفة عمال ليس لها
لان مقتضى القول ليس نهائيا لان المقصود بالبيان في كتاب الجنايات انها هو احكام الجنايات دون نفسها ولا شك ان احكامها مشتملة
بالكتاب والسنة ايضا فلا معنى لتأخيرها من هذه الحثية ثم ان الجنايات في اللغة اسم لما يجنبه من الشر اي مكسبه في الاصل مصدر في
الوجوب وهو عام في كل ما يتبع ويسود الا انه في الشرع حصص الفعل محرم مثل بالنفوس والاطراف والااول يسمى قتلا وهو فعل من البدن ويزول كجنايات
تسمى قتلها وجرحها نازله ما في الكافي والشرح قوله القتل على خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطا وما جرمي بحري الخطا وانتل سبيلها
الاختصار في هذه الخمسة هو ان القتل اذ اصد عن الانسان لا يخلو اما ان حصل بسلاح او بغير سلاح فان حصل بسلاح فلا يخلو اما ان يكون قتيلا
ام لا فان كان فمعمدا وان لم يكن فموظفا وان لم يكن بسلاح فلا يخلو اما ان يكون مقصدا للتأديب الضرب ام لا فان كان فموشبه
وان لم يكن فلا يخلو اما ان كان جاريا مجرى الخطا ام لا فان كان فمعمدا وان لم يكن فمقتل بسبب وبهذا الاختصار يعرف ايضا
واحد منها انتهى اقول فيه غلط اما الاول فلا يخلو جعل القتل اخطا مخصوصا بما حصل بسلاح وليس كذلك اذ لا شك ان القتل اخطا كما يكون
ان يكون ايضا بالليس بسلاح كالحجر العظيم ونحوه العتيقة وانما نفا فلان قوله فان كان فهو موشبه بالتشريع بنفسه وانما الثاني فان قوله ولو
من جاريا مجرى الخطا فالا يكون جاريا مجرى الخطا لا يلزم ان يكون القتل بسبب التبع بل يجوز ان يكون القتل

لان العود هو التقيد ولا يوقف عليه الا بدليل وهو استعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك الملائكة لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الابدية وقد نطق به غير واحد من السنية وعليه انعقد اجماع الامة قال والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتال لانه يقتل بوصف العملية لقوله عليه السلام العود قود اي موجب

العود ما لم يبق له العود ولا يوقف عليه الا بدليل وهو استعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك اقول فيه بحث وهو ان العود هو التقيد من التعجيل للقتل بما اذا استعمل الالة القاتلة في القتل الخطا كما اذا رما شخصنا بسهم او ضربه بسيف فقتله متعمدا فاذا رما به او ضربه سلم وهذا في نوع الخطا في القصد وكما اذا رما عرضا باللة قاتلة فاصاب اوريا ونحوه في نوع الخطا في الفعل فان استعمال الالة القاتلة الذي جعل له على القصد قد تحقق هناك ايضا ان لم يكن بعد بل هو خطا محض على ما نصوا عليه قاطبة فان قلت المراد باستعمال الالة القاتلة في التعجيل المذكور استعمالها لضرب المقتول لا استعمالها مطلقا فافهم اذا عرضا فاصاب اوريا لم يكن استعمالها لضرب الا دعي بل كان لغرض اخر قلت هذا التاويل انما يقتضي نوع الخطا في الفعل دون نوع الخطا في القصد فان استعمالها في ضرب المقتول لكن الخطا في وصف المقتول فان قلت المراد استعمالها لضرب المقتول من حيث هو ادعي لا استعمالها لضربه مطلقا في نوع الخطا في القصد لم يتحقق بحقيقة المذكورة قلت كون استعماله من نوع الحقيقة امر مضمرا رجح الى البنية والقصد فلا يوقف عليه كما لا يوقف على العود فاما بر من دليل اخر فارجح لم يذكر في التعجيل المذكور غير ما لو كان عدوا كون القتل عمدا مجرد استعمال الالة القاتلة كما هو الظاهر من التعجيل المذكور لما كان لقول صاحب الوقاية وكثيرا من اصحاب المتن القتل العمد ضرب به قصدا بما يفرق الاجزاء كسلاح ومحمد من خشب او حجر او ليطه او نار وجبه انه يلزم ان يكون قيدا قصدا زائدا بل لغو العدم الوقوف عليه بالغرض الا باستعمال الالة القاتلة وهو ضرب بما يفرق الاجزاء فكيف ذكره بل لما كان القيد تعريفي الكتاب ايضا في قوله فاما

العود ضرب به جبريل كان ينبغي ان يقال العود لضربه بسلاح او ما جرى مجرى السلاح فغير قوله وسرحت كالماتم لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم قاتلا فيها الآية اقول القاتل ان يقول دليل خاص بالدعي عام لان يبي القتل العمد كالماتم وسلم قيدا بالذي عندنا ولا شك ان وجوب القود لا ينفك عن لزوم الماتم والآية المذكورة مخصوصة بقتل المؤمن اتهم الا ان يقال الآية المذكورة وان افادت التاثير في قتل المؤمن عمدا فقط لعبارة التاثير الا انما تقتضي لما في حق الذي عمدا ايضا بدلالة التاثير بناء على ثبوت المساواة في العصمة بين المسلم والذمي نظر الى التكليف والادراك كما سيأتي تفصيلا فان قيل في خصوص الدليل مع عموم المدعى من جهة اخرى وهي ان المذنب عند بل منه والجماعة ان المؤمن لا يجادل في النار وان ارتكب كبيرة فافهم ان المراد من يقتل في الآية المذكورة هو المستعمل بدلالة خالدها ايضا فكان القتل بدو الاستحالة خارجا عن مدلول الآية قلنا لان المراد من يقتل في الآية المذكورة هو المستعمل بجوار ان يكون المراد بالخلو والمذكور فيها هو الملك الطويل كما ذكر في التفسير فلا ينافي في اهل منه والجماعة ولكن سلم كون المراد بذلك المستعمل كما ذكر في الكتب الكلاسيكية وفي التفسير ايضا فالآية والدالة على عظم تلك الجوار في قتل المؤمن عمدا بدون الاستحالة ايضا والالما لزوم من تحاله الخلو في النار قوله والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص

ليزيد بوضوح العمدة لقوله عليه السلام العود قود اي موجب يعني ان طابرة الالة يوجب القود بالقصاص انما يوجد القتل والخطا لانه تفيد بوضوح العمدة بالحديث المشهور الذي تعلقته الامة بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وسلم العود قود الشرح قال صاحب الكفاية بعد ذلك لا يقال ان قوله عليه السلام العود قود لا يوجب القيد لانه تخصيص بالذكر

ولان المجتبه بياض كامل وحكمة الزجر عليها تنفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك قال الاعن يعقوب الاول اياها واصحابها
لان الحق لم يمتد هو واجب عيناً وليس للولي اخذ الدية الا برضا القاتل وهو احد قول الشافعي رده الا ان له حق الجسد الى
المال من غير رضا القاتل لا يمتد مقتضى مقتضى فعل الملاك فيجوز بدون رضا وفي قول الواجب احدثها لا بعينه وينبغي باختیاره
لان حق العبد شرع جاز في كل واحد نوع جاز في اختيار ولنا ما نلوا من الكتاب وروينا من السنة ولان المال لا يصلح موجبا لعدم
المماثلة والقصاص يصلح للمماثل وفيه مصلحة الاحياء نرجو اوجداً فيتعين وفي الخطأ وجوب المال ضرورة صواب
الدم عن الاهداس ولا يتيقن بعدم قصد الولي بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للملاك ولا كفارة بحقه
عندنا وعند الشافعي رده بحسب لان الحاجة الى التكفير في العدم منس منها اليه في الخطاء فكان ادعى الى ايجابها

٢٦٠

لانا نقول لم يوجب هذا الزجر تصيد الكلب لم يكن القود موجب العمد فقط فلا يكون المذكور لفظ العمد فائدة انتهى اقول سوا الظاهر للوزن ونسبى ان يخطى بال
كل ذي فطرة سليمة ولكن لم ار احداً سواهم حول ذكره والمجوز في منطوقه عند سبيل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم العمد فقط بان كان
الحادثة قتل العمد فصار قوله عليه السلام العمد وجوباً بانه عين سوالهم فائدة ذكر لفظ العمد حينئذ يطبق الجواب للسؤال ومع هذا الاحتمال كنه يتعين
تفسير كتاب الله بالحديث المذكور فكل قول ولان المجتبه به يتكامل وحكمة الزجر عليها تنفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جعل
صاحب العناية قوله ولان المجتبه به يتكامل وحكمة الزجر عليها تنفر فحجة مامة وجعل قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى
فقال في تقريره الاول وتقرير حجة ان العمدية يتكامل بها المجتبه وكل ما كان يتكامل بها المجتبه كانت حكمته الزجر عليها اكمل وقال في تقريره
الاخرى وتقريره بالقود عقوبة تنافية والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية وذلك ظاهر انتهى اقول ليس كل بسبب يدلان صحة الحكم
العقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية موقوفة على كون الآية المذكورة مقيدة بوصف العمدية اولو كانت باقية على اطلاقها لتناولت الحكم
وشبهه والخطا فزعم ان يكون القصاص الذي هو عقوبة كالمه شرعاً وما دون العمدية ايضا يقتضي اطلاقها وكون الآية المذكورة مقيدة بوصف
العمدية هو المدعى هنا فعلى تقدير ان يكون قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى يلزم المصادرة على المطلوب ايضا بان
حينئذ ان لا يفسد المدعى ما جعله حجة اولى لان مقتضاها على مقتضى تقريره ان العمدية كانت حكمته الزجر عليها اكمل ولا يلزم منها ان لا يتحقق حكمته
الزجر في غير العمد اصلاً فيجوز ان يجب القصاص في غير العمد ايضا جزاء عنه فلا يتم المطلوب فالصواب ان قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها
دون ذلك من تتمه ما قبله والجميع حجة واحدة وان لفظ ذلك في قوله لا شرع لها دون ذلك اشارة الى تكامل المجتبه كما ذهب ليه كثير من
الشرح اولى الى توفر حكمته الزجر كما هو الاظهر والاقرب لا الى العمدية كما زعم صاحب العناية فيفيد مجموع المقدمات ان القود الذي هو عقوبة
تنافية لا يجب في غير العمد كما لا يخفى على ذي مسكة ثم قول بقى في كلام المصنف هنا شىء وهو انه قد تقرر في كتب الاصول ان مرجع الادلة المتقدمة
في علم الفقه باسرها الى القياس وهذا صحيح الاختصار الادلة الشرعية في اربعة الكتاب والسنة واجماع الامم والقياس فنقول لمصنف هنا ولا
المجتبه به يتكامل الى آخره راجع الى القياس وتفسير الكتاب بالقياس نسخ لاطلاق الكتب بالقياس وهو غير جائز كما عرف في علم الاصول
فليتأمل قوله ولا يتيقن بعدم قصد الولي بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للملاك يعني لا يتيقن بعدم قصد الولي لقتل القاتل بعد اخذ الدية
بجواز ان ياخذها الولي من القاتل بدون رضاه حتى يقتله وهذا جواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للملاك كما في الشرح اقول للخصم ان
يقول لا شك انه يتعين مدفعاً للملاك شرعاً فان القاتل يصير محفون الدم بعده حتى لو قتل الولي بعده ليقبض منه وكونه مدفعاً للملاك شرعاً في
لاخذ الدية من القاتل بدون رضاه اذا ظاهر ان العاقل لا يختار الملاك المتعمر عنه تحقيق الخلاص عنه شرعاً باءاداء المال بحسب واحتمال للملاك عتلاً بعد
اداء ذلك ايضا فلا يخاره القاتل واتسع عن اداء المالك بعد ذلك سفهاً والقائل لنفسه في التهلكة فينبغي ان يحجز عن قول لعل الاول في
الجواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للملاك ان يقال بالتعليل في مقابلة النص من الكتاب السنة وهو لا يجوز كما تقرر في علم الاصول

٢٦١

وقد انه كبرية محنة وفي الكفارة معنى العباداة فلا تناط بمثلها وكان الكفارة من العقاب وروى تعيينها في الشرح لدفع الاصل لا يفسد
لرفع الاعلى وتبين حكم حرمان الميراث بقوله عليه السلام لا ميراث لقائل **قال** وشيئنا نعم عند ابي حنيفة روي ان شيخنا العرب
بما ليس بسلاح ولا ما اجرى مجرى السلاح وقال ابو يوسف ومحمد وهو قول الشافعي روي اذا ضرب به شجر عظيم او بحشيشة عظيمة فهو
عند وشبه العمدان يتعمد ضرب به لا يقتل به غالباً لانه يتقاصر معنى العمدية باستعمال آية صغيرة لا يقتل بها غالباً لانه يقتصد بغير
غيره كالنذير نحوه وكان شبه العمد ولا يتقاصر باستعمال آية لا تكتب لانه لا يقتصد به الا القتل كالسيف فكان عمداً موجبا للنزول

قال في الغاية اخذ من النسيئة قيل هذا الوجه موجود في اذا اخذ المال صلحا وقد جازوا وجيب بان في الصلح المراضاة والقتل بعده ظاهرا لعدم
وقال بعض الفضلاء في بحث لان رضى القاتل لا يفيد رضى الولى موجود في محل النزاع والاولى ان يقتضى في الجواب بقوله ان في الصلح المراضاة
اذا لا مانع من الاخذ فيه بعده وجبر رضى القاتل بخلاف ما عني فيه انتهى اقول بحجة سابقا لان قوله لان رضى القاتل لا يفيد رضى الولى فان رضى
اذا اجتمع مع رضى الولى يفيد امر اذا اُخذ على رضى الولى وحده فان التصالح والتوافق من الجانبين يقطع مادة العداوة والبغض عادة وعن هذا
التدبر تبارك وتعالى والصلح خير بخلاف رضى الولى وحده فان الانسان كثير ما يندم على فعل نفسه وحده فيه حجج بعمدة فتم قول الجيب والقتل بعده
ظاهرا لعدم وقد كان صاحب النسيئة اشار الى ما قلنا حيث قال في بسط الجواب المذكور قلت لا كذلك لانها لما تصالحا برضاها على المال
كان وجه قصد القتل مندفع لان للشرعنى والتصالح تاسير فى دفع الشر قال التدبر تعالى والصلح خير ولما ورد التحريم انتهى الشر لا محالة لبقاء مقتضاها
انتهى ثم قال في النسيئة وعرض بقوله عليه السلام من قتل له قتيل فالبه بين خيرتين ان اجواتقوا وان اجواخذوا والدية وبان الشرع اوجب
القصاص لمعنى الانتقام وتشفى صدور الاوليا بخلاف القياس فان اجماعة تقتل بواحد والقياس لا يقتضيه فكان معنى النظر للولى وذلك كانت
من القصاص واخذ الدية والجواب ان الحديث خبر واحد فلا يعارض الكتاب والسنة المشهورة على ما ذكرنا وان القصاص لمعنى النظر للولى
على وجه خاص وبهذا الانتقام وتشفى الصدور فانه شرع خير مما كان عليه اهل الجاهلية ممن افنا قبلية بوان لا لانهم كانوا ياجزون اموالا كثيرة
عند قتل واحد منهم بل القاتل وابله لو نزلوا بالملكوه وامثاله ما رضى به اوليا والمقتول فكان ايجاب المال في مقابلة القتل التامضيح حكمت
للقصاص انتهى اقول فيه نظر اوليخصم ان يقول انما يكون ايجاب المال في مقابلة القتل العمد تضيقا بحكمة القصاص ان لو كان ايجاب
مقابلته على وجه التعيين واما اذا كان ذلك لا على وجه التعيين بل على وجه تحميم الولى بين اخذ المال وبين القصاص كما هو المذهب عندنا
فلا تضيق بحكمة القصاص اول للولى حينئذ القدرة على الانتقام وتشفى الصدور باختيار القصاص فاذا لم تحميه بل اختار المال كان تارة لا
بانتظاره فذلك كما افترقا اوصالح في اسقاط ما قدر عليه من حقه قوله ولنا انه كسيرة محضه وفي الكفارة معنى العبادة فلا ينافى بمثلها

فان قلت يشكك بكفارة قتل صيد الحرم فانه كبيرة محضه ومع هذا يجب فيه الكفارة قلت هو جنائية على المحل فلهذا لو اشترك ما
الحرم يلزم جزاء واحد ولو كان جنائية الفعل لوجب جزاؤه وان الجنائية على المحل لا تنفي في القول في الجواب
السؤال المذكور ان موزوده مضمون الدليل المزبور وهو ان الكفارة لا تنطبق على ما هو كبيرة محضه لا اصل المبداء
فاذا سلم كون قتل صيد الحرم كبيرة محضه يلزم ان يشكك الدليل المزبور به سو كان جنائية الفعل او جنائية المحل
والعذر وانما ينفي لوازور السؤال على اصل المدعى فانه يمكن الجواب عنه حينئذ بان ما قلناه في د
من قبيل الثانية دون الاولى وبما ثانيا فلانه قد تقرر في كتب اصول الفقه ان الكفارة جزاء الفعل من
قتل صيد الحرم جنائية على المحل لا جنائية الفعل لزم ان لا يصحح للكفارة لكون الكفارة جزاء الفعل من كل الوجوه لا

ولا قوله عليه السلام الا ان يقتل الخطاء الغاصل بالسوط والعصا وفيه مائة من الاصل ولان الاخير موضوع للقتل ولا يستعمل فيه
اذ لا يمكن استعماله على غير المقصود قتله ويحصل القتل غالباً فتصير العملية نظراً الى الآلة حاشية العمد كالقتل بالسوط والعصا الصغيرة

من المتأخرين والمعين في الشرع لدفع الال في لا يعينها لدفع الال على نواجا من قياس الشافعي وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطا
يعني ان تعين الكفارة في الشرع لدفع الذنب الادنى وهو الخطا لا يعينها لدفع الذنب الاعلى وهو العمد فان كم من شئ تحيل الادنى للقدرة
عليه ولا تحيل الاعلى للنجاسة في النهاية وغيره قال صاحب الفتاوى فان قال الشافعي قد دل الدليل على عدم اعتبار صفة العمدة وهو حديث
واحد لا يشفع قال بما رواه رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب لنا قد استوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه رقة بعين الله تعالى على كل عضو
منها حصوا منه من النار واجاب لنا ان يكون بالقتل العمد لا بالسلم بخلاف ان يكون استوجبها شبه العمد كالقتل بالبحر والعصا الكبيرة سلمنا
لكن لا يعارض اشارة قوله تعالى ومن قتل مومناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها فان الفتاوى تقتضي ان يكون المذكور كل الجزاء فلو ادعينا الكفارة
لكان المذكور بعضه وهو خلف انتهى اقول للخصم ان يقول هذا مشترك الا لازم اذا قصاص واجب في القتل العمد بالاجاع فلو قضى القصاص
ان يكون المذكور بعد كل الجزاء لزم ان يكون القصاص ايضا مذكورا في الجزاء مع انه لم يذكر فيه وان حمل الجزاء المذكور في الآية على الجزاء
الاخرى فقط كما هو الظاهر من انتظام الشريعة في القصاص جزاء ذنبى فمذلة لا يذكر بعد النافليكن الامر كذلك في شأن الكفارة ثم اقول
يمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما ان وجوب القصاص عرف بآية اخرى وهي قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل فان اشارة
قوله تعالى ومن يقتل مومناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها على ان القصاص ليس من الجزاء القتل العمد كالكفارة بمقتضى كون المذكور بعد النافلي
الجزاء فقد دللت عبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل على وجوب القصاص في القتل العمد وقد تقررت في علم الاصول ان عبارة النص ترجح
على اشارة النص عند التعارض فعملنا بعبارة قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل وتبيننا ان القصاص جزاء لكل من وجهه وجزاؤه نفس
من وجه آخر كما بين في التوضيح وغيره من كتب الاصول واما الكفارة فجزاء للنفس من كل الوجهة على ما تقررت في كتب الاصول ايضا والظاهر ان
الجزاء المضاف الى الفاعل في قوله تعالى ومن يقتل مومناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها هو جزاء فعله من كل الوجهة فلا يلزم ان يكون القصاص
فيه بخلاف الكفارة لو اجابنا بما قال صاحب النهاية وسعراج البداية ههنا نقلا عن المبسوط والاسطرر ولا وجه لحمل الآية على استحتم لان المذكور
في الآية جزاء قتل العمد اذ حمل على استحتم كان المذكور جزاء الردة ولان زيادة الاستحتم لا زيادة على الشرط المنصوص فيكون نسخا واما ما قيل
ان الحمول على معنى انه لو علم بالعدا على معنى تطويل المدة مجازا يقال فخذ فلان في السجن اذ اختلفت المدة انتهى اقول ليس بشئ من قبيل التخييل بل هو
المستوفى لعدم وجه حمل الآية المذكورة على استحتم مستقيم اما الاول منها فلان كون المذكور في بايتك الآية جزاء قتل العمد لا ينافيه كونه جزاء الردة
ايضا على تقدير حملها على استحتم اذ يصير المذكور فيها على ذلك التقدير جزاء القتل العمد لخصوص هو القتل بطريق الاستحتمال العياذ بالله ولا شك
ان القتل بهذا الطريق مستلزم للردة فهي الآية اذ ذاك بيان جزاء الردة التي سببها القتل لخصوص وفي التبعية في الشرط بين القتل مومناً متعمداً
وهذا من يرتد عن دين الاسلام فامدة التنبيه على سببية قتل المومنين بطريق الاستحتمال للارتداد والبدعي جزاءه جهنم على اطلاقه ووجهه معنى
لا يخفى واما الثاني منها فلان لا يلزم من حمل الآية الزيادة على استحتم زيادة الاستحتمال على الشرط المنصوص بن يكون الاستحتمال حينئذ مدلول

[illegible]

ففس الشطر المنصوص بان يكون المراد من متعمدا معنى مستحلا بماز البقرية ذكره الخادم في الخبر او كان المتنازعوا استعمروا على هذا المعنى في قول النبي صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وان يكون معنى من قتل مومنا من يقتله لكونه مومنا كما ذكره العلامة الفتا زاني في شرحه للعقائد فيكون مداره على قاعدة ان ترتيب الحكم على المشتق يقتضي غلبة الماخذ ولا شك ان قتل المؤمن لكونه مومنا يقتضي استحلال قتله فخصم الدلالة على استحلال من ظلم النفس المزبور فلا يلزم نسخ اصلا والمعجب من هؤلاء الاجلاء وسهم اصحاب المبسوط الاسرار والبناتية ومخرج الدرر اية انه كيف خفي عليهم ما ذكرنا قال القاضي البضاوي في تفسير الآية المذكورة وهو عندنا اما مخصوص بالمستحل كما ذكره عكرمة وغيره ويؤيده انه نزل في مقامين بن علي بن ابي طالب اخاه بهما اقتيلاني بني النجار ولم يغير قائمه فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدفخوا اليه ويتدفخوا اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مردودا والمراد بالحق والمكث الطويل فان الدلائل تتطلب على ان حصاة المؤمنين لا يدوم هذا بهم الى هنا فنظما القاضي قوله وموجب ذلك على القولين الا ان مقتضى وجوب قاصد في الضرب والكفارة لشبهه بالخطأ اقول الظاهر المتبادر من قوله شبهه بالخطأ قياس وجوب الكفارة في شبهه على وجوبها في الخطاء والحاق وجوبها في شبه العمد ولان وجوبها في الخطأ وانما كان سريدي عليه ان يقال ان بعينا لنوع الذنب الادني في شرع لا بعينا لنوع الذنب الاعلى كما سبق في الجواب عن قياس اشتغاف وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطأ اذا لا شك ان شبه العمد ايضا اعلى منها من الخطأ المحض فان الجنائي في الاول قاصد في الضرب بخلاف الثاني وعن هذا قالوا في الاول وموجب السام في الثاني والله فيه فالاولى في بيان وجوب الكفارة في شبه العمد ما ذكره صاحب كافي حديث قال والكفارة لانه خطأ نظر الى الالة فدخل تحت قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رتبة مؤمنة الآية انتهى قوله والاصل ان كل دية وجبت بالقول ابتداء ولا بمعنى يحدث من بعد ففي على العاقلة اعتبارا بالخطأ قول مدلول قوله اعتبارا بالخطأ وان يكون الاصل في وجوب الدية على العاقلة هو الخطأ وان يكون وجوبها عليهم في شبه العمد ثابتا بالقياس على الخطأ وليس كذلك بوضح اذا المصنف قال في اوائل كتاب المناقل والاصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديث حم بن مالك رضي الله عنه لا وليا قوم وفدوه انتهى وقد كانت الجنائية في حديث حم بن مالك شبهة لا خطا فان تفصيله على ما ذكره الشرح قاطبة في فصل اثنين من كتاب الدييات انه روى عن حم بن مالك قال كنت بين ضربين فضربت احدتهما الاخرى لمجد وقسطا وبسطة فالتفت جنيتا بي فاحصهما ادليا واذا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا وليا للضاربة ودوه فقال آخر الذي من لا صاح ولا استمل ولا شرب ولا اكل ثم سلمه لطل فقال عليه الصلاة والسلام سمع حجج الكنان وفي رواية اخرى واصبوا العرب قوم وفدوه وهكذا ذكرني المبسوط ايضا ولا ريب ان ضار رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدنية على العاقلة على ما ذكرناه في تفصيل ذلك الحديث انما كان جنائيه شبه العمد دون الخطأ وكان وجوب دية على العاقلة في شبه العمد ثابتا بالنص دون القياس كان الاصل في هذا الحكم هو شبه العمد لا الخطأ قلنا مل قوله وما لك رحمه الله وان اكبر حقه شبه العمد فاجتبه عليه اسلفناه قال جمهور الشرح اراد به قوله عليه السلام الا ان تقتل خطأ العمد قيل السوط والعصا وقال صاحب النونية قد نقل ذلك ولكن المحدث من المصنف في مثله ان يقول ما روينا وقال واحتج ان يقال انما قال اسلفناه نظر الى الحديث المتقدم

أما العهد في الدنيا، وأما حقن الدم على الزانية فليس من جهة الأباستد وتحقيق المساواة قال ويقتل الحر المجرم والعبد الملعون قال الشافعي لا يقتل الحر العبد لأنه ولد تعالى المجرم والعبد بالعبد ومن ضرورة هذه المقابلة أن لا يقتل جريحه ولا من مضى القصاص على المساواة وهي مستقيمة بين المال والملك ولأنه لا ينقطع ظن المجرم بغيره بخلاف العبد بالسيوف وبخلاف العبد حيث يقتل الحر لا ينقأ صوت النقصان ولأن القصاص يغير المساواة في الرحمة وفي بالدين أو بالدار ويستويان فيها وجران القصاص بين العبد من يؤذن بانتقاء شبهة الإباحة والنقص تخصيص بالذكر فلا ينبغي ما ذكره قال والنسب بالذي خلاف لما ينبغي له قتوله عليه السلام لا يقتل مومن بحاف ولو أن له لأهباواة بينهما وقت المجاورة وكذلك الكفر بغير ديورث الشبهة ولنا ما روي أن النبي عليه السلام قتل مسلما بدمي

قوله اما العديّة فلما بناه من قوله عليه السلام العتود ومن ان ايجنايه بها يتكلم كذا في النهاية وغاية البيان قال بعض الفضلاء ومن قوله تعالى
كتب عليكم القتصاص في القتل على امرني وبه يكون موجب القتل القود عينا انتهى اقول فيه نظر لان قوله تعالى كتب عليكم القتصاص في القتل
على وجوب القصاص في القتل والامان وجوب القصاص في القتل الصراحة فلا يدل عليه الاية المذكورة وحده لا اطلاقا وانما يدل عليه
المشهور وهو قوله عليه السلام العتود والدليل المقبول كما افصح عنه المصنف فيما قبل حيث قال والقود وقوله تعالى كتب عليكم القتصاص في القتل
وقال الا انه يشهد بوجوه العديّة لقوله عليه السلام العتود واما في وجوبه ولا ايجنايه بها يتكلم الى آخره فكيف يتصور ان يندرج قوله تعالى كتب
عليكم القتصاص في القتل في قول المصنف ههنا اما العديّة فلما بناه كما يقتضيه قول ذلك البعض ومن قوله تعالى كتب عليكم القتصاص في القتل
ينصرف قوله وجريان القصاص بين العبد بين يوفون بانتقاء شبهة الاباحة قال صاحب النهاية في شرح نداء المقام فان قال الشافعي جازان يكون
شبهة الاباحة مانعة لان الرق اثر الكفر وحقيقة الكفر تمنع منه كما بين المسلم والمسلمان فكذا اثره اجاب بقوله وجريان القصاص ومعناه لا
ذلك مانعا اذ لو صح لما جرى بين العبد بين كمالا يجري بين المسلمين وليس كذلك انتهى اقول في هذا الشرح لا يطابق المشرح لان حاصله
الغية شبهة الاباحة عن القصاص وحاصل الشرح منع ثبوت شبهة الاباحة في العبد ومن النص فيه قول المصنف يوفون بانتقاء شبهة الاباحة
فالمصواب في الشرح ان يقال ومعناه ان شبهة الاباحة غير ثابتة في العبد والالا جري بين العبد بين كمالا يجري بين المسلمين قوله والنص
تخصيص بالذكر فلا ينبغي اعادة هذا جواب عما استدلل به انخص من مقابلة احر بالبحر والعبد بالعبد في الاية ووجه ان ذلك تخصيص بالذكر وهو
لا ينبغي اعادة كما في قوله والاشي بالاشي فانه لا ينبغي ان يقتل الاشي بالذكر ولا العكس بالاجماع وقاعدة التخصيص الرد على من راى قتل غير
القاص بالمقتول كما يدل عليه سبب نزول هذه الاية وهو ما روى عن ابن عباس ان قتيلتين من العرب قتلا وكانت احداهما تدعى الفضل
على الاخرى قتلتا لا بد من الا يقتل الذكر منهم بالاشي منا واخر منهم بالعبد منا فانزل الله تعالى هذه الاية ردوا عليهم كذا في الشرح اقول في
ان يقول ان التخصيص بالذكر وان لم يدل على انما اعادة الا ان تعريف المصنف بالام اجنب يشهد بالقصر نحو الكرم التقوى اى لا غير ذلك الاية
المشجع اى لا ايجاب ونحو التوكل على الله والامام من قريش الى غير ذلك من الامثلة كما عرف في علم الادب وقد استدل الائمة بحقيقة المسألة
موجب القتل العمد هو القود عينا لا واحد من القود والدية لا بعديّة لقوله عليه الصلوة والسلام العتود وقالوا وجه التمسك به ان الالف واللام
في قوله العمد اجنب فيفيد القصر على القود فليكن الامر كذلك فيما نحن فيه والجواب ان اللام انما يجوز حملها على اجنب اذا لم يكن هناك مهورا كما
في علم الادب وعلم الاصول ايضا في الاية المذكورة تحقيق المهود وهو ما ذكر في سبب نزولها فيعلم اللام عليه دون اجنب فلم يوجبها الاية
وقد اشار اليه في الكافي حيث قال بعد ذكر فائدة المقابلة ببيان سبب النزول فكان اللام لتعريف العمد لا لتعريف اجنب قوله وكذا الكفر
فيورث شبهة قال صاحب النهاية في شرح نداء المقام ان الكافر يوجب له القود تعالى وقاموا بهم حتى لا يكون فتنه اى فتنه الكفر فورث شبهة عدم
المساواة انتهى اقول قد علم من شبهة المذكورة في الكتاب ههنا على شبهة المساواة وهو غلط ظاهر اما اولاه فان المصنف قد صرح قبل هذا ببعض

قال لا يقتل السيامن لا يغير محتون الدم على التابيد كذلك كفرة باعث على الحراب لانه على قصده الرجوع

قوله ولا ذم في عمده واليه اشار المصنف بقوله لسياسة ولا ذم في عمده ووجه ذلك انه عطف هذا على الاول والعطف للمغايرة فيكون كلاما تاما في نفسه وليس كذلك لاداءه الى ان لا يقتل ذو عمدة عمده وان قتل مسلما وليس بصحيح بالاجماع فيقتل ولا ذم في عمده بكا فخر على طريقتي قوله تعالى آمن الرسول با انزل اليه من ربه والمؤمنون ثم اكافر الذي لا يقتل به ذو عمدة بحرر بالاجماع فيقتل بكا فخر على وادلاء به من تفسير حرر يقتل في اعطون عليه كذلك والا كان ذلك اعم والاعم لا دلالة له على الاخص بوجه من الوجوه فافرضناه دليلا لا يكون دليلا بذرا عطف الى هنا لنظرة الغاية اقول في غلغل من وجوه الاول ان الاعم انما لا يدل على الاخص بوجه من الوجوه من حيث خصوصية الاخص اسي لا يدل الاعم على ان يكون المراد منه هو الاخص وحده وبما معنى يقال في العلوم العقلية لا دلالة لها على الخاص باحدى الدلالات الثلاث واما من حيث اندراج الاخص تحت ذلك الاعم فيدل عليه قطعاً بواستلزامه دلالة على معناه العام الشامل لذلك الاخص وغيره ايضا الا يرى انما اذا قلنا كل حيوان متحرك بالارادة فلا شك انه يدل على كون الانسان متحركا بالارادة كسائر الحيوانات لا ندرج تحت الحيوان وكذا حال سائر الكليات بالنظر الى ما تحتها من الجزئيات وبما امر الاستدلال به فيما نحن فيه لو لم يقتدر حرر في اعطون عليه وكان كافرا عمن من الحرر والذمي لدل على ان لا يقتل بوجه بشي من افراد الكافر وحصل المطلوب الشافعي ولم يلزم ان لا يكون ما فرضناه دليلا. الشافعي دليلا على مدعاه كما زعمه الشارح المزبور وانما ان عدم كون ما فرضناه دليلا لا يقتضي تقدير شي في الحديث اذ لا يتبع تعيين معنى الحديث جعل الشافعي ذلك الحديث دليلا على مدعاه بل جعله دليلا عليه انما يصح بعد تعيين معناه فاما معنى الاستدلال على عدم عموم الكافر في الحديث بلزوم ان لا يكون ما فرضناه دليلا للشافعي دليلا له على تقدير عمومها هو مقتضى تفسير الشارح المزبور والثالث ان ما عده محذورا هو ان لا يكون ما فرضناه دليلا للشافعي دليلا لا يلزم له على تقدير ان يقتدر حرر في اعطون عليه يقتضي رايه لان الحرر لم يباين للذمي الاحالة وعدم دلالة احد المتباينين على الآخر اظهر من عدم دلالة الاعم على الاخص فان لزم من ان يكون كافرا في الحديث اعم ان لا يكون ما فرضناه دليلا للشافعي دليلا فلان لزم من ان يشهد كافرا في الحديث بحرر ان لا يكون ما فرضناه دليلا للشافعي دليلا الاولى فكيف يثبت تقدير حرر على رايه وبالحجج قد صرح الشارح المزبور في توجيه الحديث المذكور عن معنى الصواب بالكيفية فضل عن سبيله ثم ان صاحب الغاية اعترض على قول المصنف والعطف للمغايرة حيث قال والثالث في هذا المقام نظر لاننا نقول نعم اعطى للمغايرة ولكن لم يعطى قوله عليه السلام ولا ذم في عمده على كافرا لانه اعطى عليه القتل بالحرر بل هو عطف على مؤمن ولكن نقول ان الذمي يقتل بالذمي بالاتفاق فعلم ان المراد من الكافر الحرر انتهى اقول نظره في غايته السقوط لان قول المصنف والعطف للمغايرة ليس ببيان مغايرة ذو عمدة في الحديث اكا فخر في تيج ما توهمه من ان قوله عليه السلام ولا ذم في عمده لم يعطى على كافرا بل لبيان مغايرة المؤمن وفما لاحتمال ان يكون المراد بذم في الحديث هو المؤمن ايضا اذ على هذا الاحتمال لا يظهر كون المراد بكا فخر الحرر اذ المؤمن لا يقتل بدمي ايضا عند الشافعي فلا يسلح التفسير بحرر واما اذا كان ذو عمدة مغايرة للمؤمن فكان المراد به هو الذمي بين ان يكون المراد بكا فخر هو الحرر والا يلزم ان لا يقتل الذمي بالذمي ايضا مع ان خلافه مجمع عليه والحجب ان يكون مقصود المصنف مقوله

ولا يقتل الذمي بالمستامن ولا يقتل المستامن قبله المساواة ولا يقتل استنساخا للقتل المبيح ويقتل الرجل بالمرأة والكبير بالصغير وصح
بالاعشى والزم من هذا نص الاطراف والمقصود بالعمومات ولان في اعتبار النقاوت فيما وراء العدة امتناع القصاص وهو هو النقاوت في القتال قال
ولا يقتل الرجل بانيته لقوله عليه السلام لا يقاتل الولد بولده وهو باطلا فحجة على ذلك في قوله يقاتل اذا اخرج من بيته ولا بد من سبب لحياته من المحال
يستحق له افناؤه ولهذا لا يجوز له قتله وان وجب في صفه الاعلاء مقابل لا اوزانيا وهو محصن القصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والتجدي من قبل الجاني
او النساء وان علا في هذا بمنزلة الاب كذا الولادة واجبة من قبل الاب والام فثبت لمابينا ويقتل الولد بالولد لعدم المسقط قال
ولا يقتل الرجل لعبده ولا ماله ولا مكاتبه ولا عبيده ولا ولد المستامن على نفسه القصاص ولا ولد عليه ولا لا يقتل عبده ملكا بعضه لان
القصاص لا يجزى قال من ورث قصاصا على ابيه سقط محرمه الابوة قال ولا يستوفي القصاص الا بالسيف
وقال المشافعه يفسد به مثل ما فعل ان كان فعلا مشروحا فان مات الاختور قبته لان مبنى القصاص على المساواة

والعطف للمنافرة ما ذكرنا مع وضوحه في نفسه يرشد اليه جدا لتقرير صاحب الكافي وبعض الشراح المتقدمين فكيف لم يطعن عليه ذلك الشراح قوله
ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا قال جماعة من الشراح وهو قوله ولاذ وعنده في عمده وحمله صاحب النهاية على قوله لانه ليس محتون الدم على
التأجيل ولم يقبل راي هؤلاء الشراح حيث قال ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا انه ليس محتون الدم على التأجيل وقيل هو اشارة الى
قوله عليه السلام ولاذ وعنده في عمده وليس بواضح لان اليهود ومنه في مثله لما رويناه ولا نأخذ بذلك بكا فخر جري الا اذا اراد بهناك بالبحري
اعم من ان يكون مستامنا او محاربا وهو الحق وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالبحري والاجواب عنه وغير بقوله لما بينا لان التقدير المذكور
ليس بمبرور وانما هو تاويل فلم نقبل لما رويناه الى هنا كلامه اقول في قوله وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالبحري والاجواب عنه
لانه اذا اراد بهناك بالبحري ما هو اعم من المستامن والمحارب يرد السؤال عن كيفية قتل المسلم بالمحارب فان قتل المحارب واجب فامعنى
تعيينه في الحديث فيحتاج الى الاجواب عنه بالوجهين اللذين ذكرهما من قبل وانما يحصل النفي عن السؤال والاجواب اذا كان المراد بالبحري
هناك هو المستامن فقط كما هو الاصح وجزم صاحب البدائع حيث قال واما الحديث فالمراد من الكافر المستامن لانه قال لا يقتل مومن بكا
ولاذ وعنده في عمده عطف قوله ولاذ وعنده في عمده على المسلم وكان معناه لا يقتل مومن بكا فولاذ وعنده به ونحن به نقول انتهى قوله ولا يقتل
الرجل بانيته لقوله عليه السلام لا يقاتل الولد بولده قال تاج الشريعة قلت خص به عموم الكتاب لانه محتمل لخصوص فان المولى لا يقتل لعبده
ولا لعبده ولده وذكر الامام الزيدى ان هذا حديث مشهور بملقته الامة بالقبول فصلح مخصوصا او ناسخا حكم الكتاب انتهى اقول الحق اقول
الامام الزيدى لا ما قاله تاج الشريعة من عند نفسه لان حاصل ما قاله ان الكتاب في حكم القصاص صار مخصص منه البعض بعد مقتضى
المولى لعبده ولا لعبده ولده فصارت طينا فبما يخص قتل الوالد ولده عن عموم الكتاب الدال على وجوب القصاص في القتل بالسنه ولو كان
من اخبار الاحاد ولكنه غير تام اذ قد تقر في علم الاصول ان العام الذي خص منه البعض انما يصير طينا اذا كان تخصيصه بكذا لم يستقل حصوله
واما اذا كان البعض من العام مخرجا بليل مفصول عنه فيكون عمومته مشروفا لا مخصوصا ويصير قطعيا في الباقي ولا شك ان ما يخرج من
المولى لعبده او لعبده ولده عن آية القصاص ليس كذا ما موصولا بهنا فلا ينافي في قطعيتها فلا يجوز اخراجه قتل الوالد ولده عنها بخبر واحد
بل لا اقل من ان يكون المخرج حديثا مشهورا كما عرفت في اصول الفقه فلا بد من المضيق بهنا الى ما ذكره الامام الزيدى قوله والقصاص
يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه قال الشراح هذا جواب عما يقال الوارث يستحق افناه لا الولد ولا المزدور فيه وقال صاحب النهاية لعبده
ذلك ولو قال من المحال ان يثبت لفناء لا يستغنى عن هذا السؤال والاجواب انتهى اقول فيه بحث او لا يري جهة سببية المقتول ففناء
القاتل سوى استحقاقه القصاص فاو قال من المحال ان يثبت لفناء فاما ان اراد بتسببية لفناء استحقاقه القصاص فهو وعليه السقوط
الزبور ويحتاج الى الجواب المذكور واما ان اراد بآية القصاص وهو غير معلوم فكيف يتم بناء على ذلك ليس عليه تدبر ففهم قوله
واجب من قبيل الرجال والنساء وان علا في هذا بمنزلة الاب وكذا الولادة واجبة من قبل الاب والام فثبت لمابينا

ولما قوله عليه السلام لا فرق إلا بالسيف والرمادية السلاح ولأن قيامها باليه استبقاء الزادة لولم يحصل المقصود بمثل ما قيل من غير وجه التحرز
عن كافي كسر العظم قال إذا قتل الكاتب عمدا وليس له وارث إلا المولى وترك ذواته فلا تقصاص عند المجنونة من وإلى يوسف راء وقال محمد
لا أرى في هذا قصاصا لأنه اشتبه بسبب الاستبقاء فإنه الولد إن مات حرا أو لثلاث إن مات عبدا أو صار كبر قال لغيره يعني هذا الجواز
بكذا وقال المولى زوجته منك لا يحل له وظيها لا اختلاف لسبب كذا مرزوق فقال حتى الاستبقاء للمولى مقيمين على التقديرين وهو معلوم
والحكم متبعا واختلاف السيد لا يقتضي المنازعة ولا إلى اختلاف حكم فالأدب إلى بشار أن تلك المستملتان حكم ما لك اليمين بغير حكم الكناح
ولو ترك ذواته وله وارث غير المولى فلا قصاص من أن اجتماع المولى لأنه اشتبهه من له الحق لأنه المولى إن مات عبدا
والوارث إن مات حرا أظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في موته على نعت الحرية والرق بخلاف الأولى لأن المولى متعين فيها

أقول من العجائب ههنا ان الامام الزاهدي قال في شرح مختصر القدرى قلت ذكر الجدة في الهداية من قبل الامام ولم يطبقنا ذكر فيها الا
من قبل رجال والنساء والام ولم يذكر الجدة من قبل الاب اصلا فوقع لي شبهة في الجدة من قبل الاب وقد زالت بحمد الله بما ذكر في
كفاية الميمني قال ولا يقتل اصول المقتول به وان علوا خلا فالملك فيها اذا ذبحه ذبحا انتهى وانت ترى ان الجدة من قبل الاب
مذكورة في الهداية ههنا صراحة فكيف خفيت عليه حتى وقعت له شبهة في امره بقوله ولنا قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف والمراد به السلاح
قال صاحب العناية في حل هذا المجل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهو نص على نفى استيفاء القود وبغيره ويحق به
ما كان سلاحا انتهى اقول فيه خلل لانه اذا كان نصا على نفى استيفاء القود وبغير السيف فكيف يلحق به دلالته ما كان سلاحا من غير
وهل يصح ان يدل كلام واحد على نفى شئ واشباته معا والحق ان يكون المراد بالسيف في الحديث المزبور السلاح بطلاقه لا
الكتابة كما اشار اليه المصنف بقوله والمراد به السلاح وصرح به صاحب الكافي والكفاية حيث قالوا ولنا قوله عليه السلام لا قود
بالسيف اى لا قود يستوفى الا بالسيف والمراد بالسيف السلاح هكذا فتمت الصحابة رض وقال صاحب ابن سحر ولا قود الا بالسلاح
وانما كنى بالسيف عن السلاح انتهى وقال في النهاية فان قيل سمع ان يكون المراد من الحديث لا قود يجب الا بالسيف لان يكون
معناه لا قود يستوفى الا بالسيف قلنا القود اسم للفعل هو جزاء القتل دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا ولان القود وقريب
بغير السيف كالقتل بالنار والابرة فلم يكن جملة عليه لوجود وجوب القود بدون القتل بالسيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء انتهى
وذكر هذا السؤال في العناية ايضا ولكن تمسح الجواب عنه فيما على الوجه الاول من الوجبين المذكورين في النهاية اقول في ذلك الوجه
من الجواب نظر لانه انما يتم ان لو كان مدار السؤال على احتمال ان يراد بلفظ القود المذكور في الحديث ما يجب شرعا واما اذا كان مداره
على احتمال ان يقدر في الحديث لفظ يجب بعد قوله لا قود كما هو الظاهر من عبارة السؤال فلا يتم ذلك اذ لا يجوز حينئذ في لفظ القود
قلت المصير الى التقدير ليس باسئل من المصير الى التجوز فيحصل المطلوب وهو لزوم العدول الى خلاف الظاهر من عبارة الحديث على
الاحتمال الآخر قلت لا يحصى عن تقدير شئ على المعنى الذى حملوه عليه ايضا فان معنى الحديث على ذلك لا قود يستوفى الا بالسيف كما ذكرنا
فلا بد من تقدير معنى الاستيفاء ومثل ذلك لمعونة المتعام ليس بعز في كلام البلغاء فلا يتم التقريب بقوله ولم يترك وقوله وارث غير
المولى فلا قصاص اقول اطلق الوارث ههنا ولم يقيده بالحر وقيد في الصورة الامة بذلك حيث قال وان لم يترك وقوله وارثه احرار
وكان الاولى ان يعكس الامر فاذا كان الوارث ههنا فحقا فالظاهر ان يجب قصاص المولى عند ابى حنيفة والى يوسف كفى في الصورة السابقة كون حق الاستيفاء
حينئذ للمولى خاصة فلا ولاية للارثاء على استيفاء القصاص قط فلم يشبهه من لم يترك هناك فانه المولى على كل حال ان مات عبدا للملك ان مات حرا فلولاء المولى
اذا كانت الورثة احرار في الصورة الآتية فوجب لغير القصاص للمولى ماله في قولهم كما اذا كانت الورثة احرار لانه مات عبدا في تلك الصورة بلا ريب التقيد
بالاحرار يشعر بكون الحكم في الارثا خلافاً لذلك بناء على ان مفهوم المخالفة معتبر عندنا ايضا في الروايات كما صرحوا به فالاحسن ما ذكر

وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا لانهم ماتوا جميعا لا يربى كالفاسخ الكتاب بخلاف مقتضى البعض
اذا مات ولم يترك وفاء لان العتق في البعض لا يفتخ بالعجز واذا قتل عبد الرهن في يد المرحوم لم يوجب القصاص حتى يخرج الراهن من الرهن لان المرحوم
لا ملك له فلا يملكه والراهن لو تولى لم يملك حتى المرحوم في الدين فيشترط اجتماعها ليسقط حتى المرحوم برضاها قال القائل في العتق اذا كان

صاحب كتاب في حيث قال في هذه الصورة ولو ترك وفاء له وارث خيره المولى فلا قصاص وقال في الصورة الآتية وان لم يترك وفاء له ورثة احرار
ولا وجب القصاص للمولى عند جرحه فان قلت الرقيق لا يكون وارثا لان الرق احد الامور الاربع التي تمنع عن الارث كما تقر في علم الفرائض فلا احتياج
الى تقدير الوارث باخر من لا وجه له لا شماره يكون الرقيق ايضا وارثا قلت المراد بالوارث هنا من كان من شانه ان يرث والرقيق كذلك لانه يرث
عند زوال الرق عنه لا من يرث بالنفع فتحس التقدير بالحركة والا يزم ان لا يتم تقدير الوثة بالاحرار في الصلوة الآتية ايضا مع انها قيدت بهانته
الكتاب بل في اصل الجامع الصغير لا امام الرباني قوله وان لم يترك وفاء له ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا قال صاحب العناية و
لم يذكر اذ مات ولم يترك وفاء له وارث له اوله ورثة ارقا لعدم القاعدة في ذكره لان حكمه حكم المذكور في الكتاب استتم
اقول هذا الكلام خال عن التحصيل لان كون حكمه حكم المذكور لا يقتضي عدم النافية في ذكره بل يكون بيان
كون حكمه حكم المذكور عين النافية في ذكره لا يبرى ان اكثر المسائل المذكورة في ابواب هذا الكتاب وفصوله متحدة الاحكام مع انه لا مجال لان
يستغنى بذكر بعضها عن ذكر الاخر على ان يخص من له ورثة احرار بالذكر ليعبر عن الحكم في غير المذكور بخلاف حكم المذكور على قاعدة كون المفهوم مقبلا
في الروايات كما ذكرنا من قبل فلا يبر من بيان شي يفيد كون الحكم في المذكور حكم المذكور بالوجه في الاعتذار عن ترك ذلك ان يقال ان حكم المذكور
هنا معلوم من حكم المذكور بالاولوية على طريقته ودلالة النص فانه اذا وجب القصاص للمولى وحده في قولهم جميعا فيما اذا كان له ورثة احرار فان
يجب القصاص للمولى وحده فيما اذا لم يكن له وارث اصلا او كان له ورثة ارقا او في كماله لا يخفى قوله بخلاف مقتضى البعض اذ مات ولم يترك

وفلان المتفق في البعض لا يفتخ بالعجز قال في غاية البيان قال القدوري في شرح مختصر الكرخي وليس هذا كالعبد المتفق بعضه اذ مات عاجزا
لانه ذكر في المتفق عن ابي حنيفة ان لا قصاص لان عجز المكاتب يفتخ به الكتاب وكذا ما لم يكن وموت المتفق لم يفتخ به عتقه فالمولى يستحق القصاص
في بعضه بالاولوية وبه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين انتهى اقول فيه نظر لانه قد مر من قبل ان اصل ابي حنيفة والي يوسع من
هو ان اختلاف السبب الذي لا يفتخ الى المنازعة ولا الى الاختلاف الحكم لا يباي به ولهذا كان للمولى القصاص عند جانيه اذ قتل المكاتب
عند وليس له وارث سوى المولى وترك وفاء فكيف يتم تعييل عدم وجوب القصاص عند ابي حنيفة في مسألة معتق البعض اذ مات عاجزا بان
المولى يستحق القصاص في بعضه بالاولوية في بعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين اذ لا افضا الى المنازعة على مقتضى هذا التعليل ولا
الى اختلاف الحكم فمن اين لا يثبت له الاستحقاق عنده بمجرد اختلاف السبب ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله بخلاف مقتضى البعض اذ مات
ولم يترك وفاء اذا كان له وارث غير المولى يرث الية ذكرها لانه هذه المسئلة في خير قوله وان لم يترك وفاء له ورثة احرار الى آخره فيجوز بيع
تسيم ما اجمله المصنف في تعليقه بقوله لان المتفق في البعض لا يفتخ بالعجز بان يقال فالمولى يستحق القصاص في بعض المملوك بالملك
وهو ارث يستحقه في البعض المتفق بالارث فيكون السببان - جميعين الى الشخصين فتبا الى باخلاهما لا افضا الى المنازعة تامل تقت
قوله واذا قتل مولى المعتوه فلا يملك قيل يعني اذا قتل قريب لمعتوه فلا يملك المعتوه ان قيل اسي له ولاية استيفاء القصاص من افعال

الأرض بولاية من النفس شريكاً له وواجب الميت وهو يستغنى عنه في الدين كما لا يخفى ولا يفتقر إلى حيز من المشقة وليس به من الغنى كان فيه بطلان حقه وكذا إذا انقطع خبر المشقة عن مادركه والوصي بمنزلة الأب جميع ذلك إلا أنه لا يقتل الأب وليس له ودية على نفسه من غير مشقة وميزه تحت هذا الإطلاق الضمني عن النفس واستيفاء التصاخر في الطرف أنه لو استثنى الأب القتل في كتاب الله أن الوصي كعامله الصالح لا يقتل في النفس ولا احتياض عن غير من منزلة الاستيفاء ووجه المذكور ههنا أن المقصود من الصلح المال وأنه يجب بعقده كما يجب بعقد الأب في خلاف التصاميم لأن المقصود التفتي وهو مختص بالأدوية كإبناك العنوان الأب يمكنه ما يفرض الأبطال فهو أولى قالوا القياس أن إبناك الوصي الاستيفاء في الشرع كما لا يمكنه في النفس لأن المقصود منه وهو التفتي وفي الاستحسان يمكنه لأن الأطراف يسلك بها أصول الأموال فانها خلقت قارة للأب لا لغيره كما لا ماعرف أن استيفاءه بمنزلة التصرف في المال الصبي بمنزلة المثلوة وهذا والقاض بمنزلة الأب في الصحيح الأثر من قبل الأول له يستوفى السلطان كما بمنزلة فيه

قال صاحب الغاية في شرح نزهة المسئلة واذا قتل ولي المعتوه يعني ابنه فلا يبرء وهو المقتول دون ابيه غير مختص في ابن المعتوه بل يبرأ به
وغيره كاخيه واخته لام من غير ابيه وكامه المطلقة من ابيه وغير ذلك وعبارة الكتاب تحيل التعميم فان ولي المعتوه بمعنى قريبه يعلم الكل في المسئلة
تخصيص المسئلة مع عموم جزائها وصاحب الغاية اصاب في تفسير ولي المعتوه ولكن اخبر بعدد حيث قال واذا قتل ولي المعتوه اسمى قريبه
وهو ابيه يعني اذا كان للمعتوه ابن فقتل ابنه فلا يبرء المعتوه وهو المقتول ولا يبرء استيفاء القصاص انتهى واقضى اثره جازية من الشرح
واحق ما قدرناه من التعميم وغاية ما يمكن في توجيهه كما تسم ان يحل ما ذكره على التمثيل دون التخصيص فهو له لانه من الولاية على النفس شرح
لامر راجع اليها وهو تشفي الصدر فيلية كالانكاح قال صاحب الغاية قال بعض الشارحين في هذا الموضع كل من ملك الانكاح لا يملك
استيفاء القصاص فان الاخ يملك الانكاح لا يملك استيفاء القصاص فاقول ليس بالاشي لان الاخ يملك استيفاء القصاص اذ الم يكن ثمرة من اقرب من ذلك لانك يملك الانكاح
اذ لم يكن ثمرة ولي اقرب منه فاذا كان ثمرة اقرب منه فلا يملك الانكاح ايضا لان من يستحق الدم هو الذي يستحق مال المقتول عن غير انفس
الله تعالى الذكر والاشي في ذلك سواء حتى الزوج والزوجة وبصرح الكشي في مختصره الى هنا لفظ الغاية اقول بالنسبة الى بعض الشارحين
قول كل الشارحين سواء ورد عليهم مردود فانه ماض من عدم فهم معنى المقام ومرد الشرح لان معنى المقام انه اذا قبل احد من كان
القصاص له حق المعتوه دون حق غيره كان للاب المعتوه ولاية استيفاء القصاص من القاتل نيابة عن المعتوه كما له ولاية انكاح المعتوه
والنسبي ومرد الشرح التنبيه على ان ليس كل من يملك انكاح الغير يملك استيفاء القصاص من قبل الغير فان الاخ مثلا يملك انكاح امته
والنسبي ولا يملك استيفاء القصاص من قبلها بخلاف الاب فانه يملكها معا وينبوا وجه الفرق بان القصاص شرع للتشفي وللأب شفقة كاملة
بعد ضرر الولد بضر نفسه فحصل ما يحصل له من تشفي كالحاصل للاب بخلاف الاخ فقتل صاحب الغاية لان الاخ يملك استيفاء القصاص اذ
لم يكن ثمرة من هو اقرب منه كالاب والابن ان اراد به ذلك باستحقاقه اياه بنفسه كما هو الظاهر من تعليقه بقوله لان من يستحق الدم هو الذي
يستحق مال المقتول على فراض الله تعالى فهو مسلم ولكن لا اساس له بالمقام ولا بما قاله الشرح فان الكلام ههنا في ولاية استيفاء القصاص
نيابة بدون ان يستحق القصاص بنفسه اصالة وهو معنى المسئلة التي نحن فيها كما يتضح عنه جازية بارة المحيط البرهاني فانه قال فيه واذا وجب
القصاص لصغير او معتوه في النفس او في اذن النفس ولم يأت لاحق للاب في هذا القصاص فان الاب يملك استيفاءه عند علمائنا خلافا
لشافعي انتهى وان اراد بذلك ان الاخ يملك ذلك نيابة عن الغير ايضا وان لم يستحقه بنفسه اصالة فهو ممنوع جدا ولم ار في شيء من كتب الفقه ان
احد ذهب اليه وقال به والدليل الذي ذكره في الفرق بين الاب وغيره ههنا يقتضي خلاف ذلك قطعاً قوله ولان يصلح لانه انظر في حق
المعتوه قال جمهور الشرح نزهة فيما اذا صلح على قدر الدية اما اذا صلح على اقل من الدية لم ينجح النجس وان قل ويجب كمال الدية انتهى وكذا
ذكر الامام الزليحي في شرح الكنت وقال صاحب الغاية قال بعضهم في شره هذا اذا صلح على مثل الدية اما اذا صلح على اقل من الدية لم ينجح
لان قل ويجب كمال الدية ولنا فيه نظر لان لفظ محمد في الجامع الصغير مطلق بحيث جاز صلح ابي المعتوه عن دم قريبه مطلقاً لا نه قال

تأليفه رحمه الله تعالى

قال ومن مثل ولده اولياء صفاروكما ذكركم ان يقولوا القائل عنه ان حليفه راء وقال ليس له ذك حتى يدرك الصفار لان القصاص مسترد عليهم ولا يمكن استيفاء البعول من العزى وفي استيفاءهم كل ابطال حق الصفار فيؤخر الى ادراكهم

ان يصلح غنى قيد بقدر الية فينبغي ان يجوز الصلح على اقل من قدر الية عملا باطلاقه وانما جاز صلحه على المال لانه انفع للمعتوه من القصاص فاذا جاز استيفاء القصاص فالصلح اولى وانفع يحصل في التليل والكثير الا ترى ان الكرخي قال في مختصره واذا وجبت على رجل قصاص في نفس او فيما دونها فصالح صاحب الحق من ذلك على مال فذلك جائز قليلا كان او كثيرا كان ذلك دون دية النفس او ارش الجرح او اكثر الى هنا لفظه اقول نظره ساقط فان لا صاحب التخرج من المشايخ صرف اطلاق كلام المجتهد الى التشديد اذا اقتضاه القصد كما صرح به وله نظائر كثيرة في مسائل الفقه فيجوز ان يكون الامر هنا كذلك الظاهر ان الشرح اخذ والتقدير هنا من كلام مشايخنا المتقدمين من اصحاب التخرج ولا يصلح بعض من نفس الشرح ايضا الى تلك الرتبة فلا يفرح فيما قالوا اطلاق ظاهر لفظ محمد في هذه المسئلة ثم ان قوله وانما جاز صلحه على المال لانه انفع للمعتوه من القصاص مسلم وقوله وانفع يحصل في التليل والكثير ممنوع فان في القصاص تشفي الصدر وما دون الية في مقابلته تشفي الصدر لا بعد نفعه فادولالة الاب للمعتوه نظرية فلا بد ان يكون تصرفه في حق المعتوه من قبيل ما بعد نفعه فاعادة واما تنويره بما ذكره الكرخي في مختصره فليس بصحيح جدا فان الذي نقله عن مختصر الكرخي ما اذا كان المصالح صاحب حق القصاص فبسه وصالح صاحب الحق عن حقه على كثير من المال وقليله بايزيليب اوله اسقاط حقه بالنظرية بلا اخذ عرض عنه اصلا فترك بمقابلته مال وان قل اولي بخلاف ان نحن فيه فان المصالح هنا ولي صاحب القصاص وهو البوة لا النفس صاحب الحق وهو المعتوه فلا بد من تصرفه من النظر لمن له الحق لكون ولايته نظرية وبما جملته ما ركنا هذه ايضا عديم الفرق بين التصرف لنفسه اصلاته وبين التصرف لغيره نيائية ثم اقول بقى شئ في اصل الدليل الذي ذكره المصنف بقوله لانه انظر في حق المعتوه وهو ان يصلح على مال اذا كان انظر في حق المعتوه من القصاص كان ينبغي ان لا يملك الاب استيفاء القصاص من قبل المعتوه عند مكان المساكنة على المال لان ولاية الاب على المعتوه لما كانت النظرية كان عليه ان يبرأ بما هو الا نظره ويمكن ان يجاب عنه بان كون الية نظرية لا تستدعي وجوب العمل بما هو الا نظره لان خلافة ايضا حصول اصل النظر على انما يقتضي اولوية العمل بذلك ولم ينف احد اولوية المصاحبة على المال فيما نحن فيه على ان كون المصاحبة انظر في حق المعتوه من القصاص من كل جهة ممنوع ودلالة عبارة الكتاب عليه ايضا ممنوعة فيجوز ان يكون المصاحبة انظر في حقه من وجه وهو حصول منفعة المال له ويكون القصاص نظره من وجه آخر وهو دفع سبب الهلاك عن نفسه فانهم صرحوا بان المقصود بالقصاص تشفي الصدر او دفع سبب الهلاك عن نفس ولي المقتول كما اشير اليه بقوله تعالى وكلمني القصاص حيوة فحينئذ لا يلزم اولوية العمل بالمصاحبة راسا فضلا عن وجوبه قوله ومن قتل ذوا اولياء صفاروكما قال صاحب النباهة والكفاية في شرح هذا المثل بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر كبير اقول هذا الشرح لا يطابق عبارة المشروح لان لفظ الاولياء في المشرع صيغة الجمع وكذا لفظ الصفار والكتاب فكيف يتصور تصوير معنى المشرع بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر كبير ولا يسمي احد الاولياء في لفظ الاولياء فضلا عن لفظي الصفار والكبار والظاهر في التصوير ان يقال بان كان للمقتول اخوة بعضهم صغيرا وبعضهم كبيرا وفاتيا يمكن في توجيه كلامه فيك الشارحين ان يقال ليس مقصودهما شرح كلام المصنف على وفق عين عبارة بل مقصودهما تصوير تصوير المصنف

قال ومن نظم يدل على من نصف الساحل وجر حوائطه فله منها فلا قصاص عليه لانه لا يمكن اعتبار المائكة في الاول كسر القطر والاضابط فيه
وكذا البر نادد فيفيض الثاني الى الهلاك فظاهر قال اذا كانت يد القطر صحيحة ويد القاطع شرارة او ناقصة الاصابة المقطوع بالخيار انشاء قطع
اليه العسيرة ولا شيء له غيرها وانشاء اخذ الارش كاملا لان استيفاء الحق كمال متعل بخله ان يجوز بدنه حقه له ان يعدل الى العوض كمثل ان الفجر
عن ايدى الناس بعد الخلاف او اذا استوفاهما فلا قصاص فقد مضى به فيسقط حقه اذا مضى بالردى مكان الجيد ولو سقطت المؤنة قبل اخذ الحق عليه او
قطعت ظلما فلا شيء له عندنا لان حقه متعين في القصاص وانما يستقل الى المال باختياره فيسقط بقواته بخلاف ما اذا
قطعت بحق عليه من قصاص او سرقه حيث يجب عليه الارش لانه اوسع به حقا مستحقا فصارت مسالمة له معناه

بالوجه الذي ذكرناه فالاحتياج الى توجيه سابق بان المراد بان المكن القصاص بل لا وجه له كما تقتضيه ما قد مرنا تبصر قوله ولنا ان الاطراف يسلك بها
سلك الاموال فيعبر عن التامش بالتفاوت في القيمة قال صاحب الكفاية فان قيل قوله تعالى والعين بالعين والاذن بالاذن مطلقا فينا ومنع
الفرع فيكون محبة عليكم قلنا قد فرض منه الحربي والمسا من النصف العام اذ خص منه شيئا يخرج تخصيصه بغير الواحد فخصناه باروى عن عمران بن حصين
انه قال قطع عبد لقوم فقرر اذن عبد لقوم اغنيا فاجتمعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقض بالقصاص انتهى اقول فيه نظرا ما اولاه فلانه
قد تقرر في علم الاصول ان النصف العام اذ خص منه شيئا بسلام مستقل موضوع لكون ذلك العام مخصوص منه البعض ثانيا في الباقي فخرج تخصيصه
بغير الواحد ما اذا اخرج من النصف العام شيئا بما هو مخصوص به فلا يكون ذلك ثانيا في الباقي بل يكون باقية حاله الاولى ولا شك ان
مخرج الحربي والمسا من من الآية المذكورة ليس بكلام موضوع بها فتكون باقية على طعنتنا الاصلية فلا يجوز تخصيصها بغير الواحد وقد مرنا غير مرة
انظر هذا النظر في محاله واما ما ينفردان حديث عمران بن حصين انما يفيد عدم جريان القصاص بين الاطراف بين العبد بين ولا يفيد عدم جريانه فينا
بين الرجل والمرأة ولا بين الحر والعبد فبقي الاعتراض باطلاق الآية المذكورة في بائتين الصورتين فلم يتم الجواب والصواب عندى في الجواب
ان يقال ان الآية المذكورة آية القصاص القصاص على من المائكة فالمراد بالباقي الآية المذكورة ما يمكن فيه المائكة الاخير كما صرح به صاحب الكفاية
في تفسيره بانك الآية من التنزيل حيث قال ومعناه ما يمكن فيه القصاص وتعرف المساواة واثار الية المصنف في صدر هذا الباب حيث قال
وهو يبين عن المائكة فكل ما يمكن رعايته ما فيه بحث فيه القصاص ما لا يوافق الية ههنا ايضا حيث قال فيعدم التامش بالتفاوت بالقيمة فمكرن الآية
المذكورة محجة على ظاهر الظاهر كما حتى يكون اطلاقا واجبة علينا فيما نحن فيه وكيف يصور اجرا وما على ظاهر اطلاقها ولا قصاص في العين اذا قطعها
بالاجماع لعدم استحسانها في القطع وان معنى النظم الشريف مضمون الى ذلك فان دفع الاعتراض الناشئ من توهم الاطلاق ثم انه لم يبق في هذا المقام
اشكال فزنى ذكرنى عاتية الشرح وهو ان يقال سلمنا وجود التفاوت في القيمة والاطراف وانه يمنع الاستيفاء لكل المعقول منه ان يمنع استيفاء
الاكمل بالانقص دون العكس الا يرى ان الشكلا قطع بالصحة وانتم لا تقطعون يد المرأة بيد الرجل ايضا والشرح كالوفا في طريق دفعه الى
قدرة الخصال صاحب العناية فالجواب اما قد ذكرنا ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لانها خلقت وقاية للانفس كالمال فالواجب ان يعتبر
التفاوت المالى بالانعام مطلقا والشامل ليس منه فقيمة بانها من جهة الاكل لانه من حيث انه ليس تفاوتا ماليا ينبغي ان لا يعتبر فيما يسلك بها مسلك
الاموال من حيث انه يجب تفاوتا في المنفعة يتفق به المائكة ينبغي ان يعتبر قلنا يعتبر من جهة الاكل يلزم ان يكون باذلة الزيادة في الاطراف
ولا يعتبر من جهة الانقص لانه استقاط والاستقاط جائز دون النبل بالاطراف انتهى اقول فيبحث اما اولاه فلان ما ذكره من ان التفاوت كما
يجب ان يعتبر بالانعام مطلقا واما ليس تفاوتا ماليا بل موجب للتفاوت في المنفعة كالشئ فقيمة بانها من جهة الاكل ولا يعتبر بانها من جهة الانقص
بحكم يجب لان العلة التي اقامها على ان الثاني لا يعتبر من جهة الانقص هي ان استقاط والاستقاط جائز في الاطراف دون النبل متمشية بها
في الاول ايضا ولا شك ان كما يجوز للانسان استقاط حقه في المنفعة يجوز له استقاط حقه المالى ايضا بالتفاوت بينهما فينبغي ان لا يعتبر التفاوت
المالى ايضا بانها من جهة الانقص واما ما ينفردان كون الشئ مالا لا يجب التفاوت المالى ممنوع كيف وقيمة اليد تفاوت بالصحة والشئ
قطعا فان اشرع جعل ارضه اليد الصحيحة نصف وقيمة النفس وجعل ارضه اليد الشاككة مائة عدل كما صرحوا به في الدييات واثار الية الغلب

ولا بد حتى ثابت للورثة بحجج قوية الاستقراء فكلما اتفقوا على اشتراكه على أحسان الأولياء وأحياء القائل فيمن بالقراضي والقليل والكثر
سواء لأنه ليس فيه نص مقدر فيعوض إلى اصطلاحها كما يحلوه وغيره وان لم يذكر أحد ولا مؤيد ولا معارض له لانهما في أصله
الحلول نحو المهر والتمس بخلاف الدية لانها ما وجدت بالعقد قال وان كان القائل حراً وعبداً قاهر المحرم ومولى العبد رجلان يصحاح عن صحاح
العبد منهم ففعل فالالف على المحرم والمولى بضمان عقد الصلح اضيف اليها واذا عفا احد الشركاء من الدم او صلح من نصيبه على عوض سقط حق
الباقين عن القصاص كان لهم نصيبهم من الدية واصل هذا ان القصاص حق لجميع الورثة وكذا الدية خلافاً لما لك والشافعية في الزوجين
لخمس ان الوراثة خلافه وهي بالنسب دون السبب لا فقط اعلم بالصواب

من المسائل الكثيرة المتخلفة كما ترى واما ما نلاحظ ان كون تصور الصلح عن الجنائية تصويراً جنائياً وموجباً انما يقتضي مجرماً وابتاعه فذلك مما لا ذكره
في فصل على حدة وامضى قوله في تالي الشرطية المذكورة استبعد ذلك في فصل على حدة قوله ولا نعتق ثابت للورثة بحجج قوية الاستقراء فكلما اتفقوا على اشتراكه
اقول القائل ان يقول للابن من جيران الاستقاط عنه فكلما كان تعويلنا على ما في اليرى ان للشفيع استقاط حق شفيعه بلا عوض بعد ان ثبت الحق في الشفيع
ولا يصح ان يصلح عن حق شفيعه على مال كما في كتاب الصلح فالتامل في الذم قوله واذا عفا احد الشركاء من الدم او صلح من نصيبه على عوض
سقط حق الباقي من القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية اقول في عبارة الكتاب هنا فتور الاول ان كلمة عفا تعدي لمين وقد عدا ما سئ
الكتاب بن حيث قال من الدم والثاني ان يقال صلح عن كذا على عوض وذكر في الكتاب كلمة من موضع كلمة عن حيث قال او صلح من نصيب
على عوض والثالث ان عبارة النصيب في قوله او صلح من نصيبه توهم تحريم القصاص لان النصيب هو حصته وقد تقرر فيما مر ان القصاص غير
متفرق فثبت كمال الكل واحداً من اولياء القتيل فالظاهر في دفع هذه المسئلة ان يقال واذا عفا احد الشركاء من الدم او صلح عن حقه على عوض سقط حق
الباقين في القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية والتعبير بالنصيب انما اصاب المحرم في قوله وكان لهم نصيبهم من الدية لان الدية متفرقة كالموت
من قبيل الاموال وكان لكل واحد منهم نصيب منها بقدر حقه من الارث واما حق التعبير في شأن القصاص فان يذكر لفظ الحق بدل لفظ نصيب
كما ينبغي عليه وعن هذا قال المصنف عند تقريره وليدنا على نبرة المسئلة ومن ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقي فيه لانهما
قوله واصلح ان القصاص حق لجميع الورثة وكذا الدية خلافاً لما لك والشافعية في الزوجين قال صاحب النهاية في هذا اللفظ كما ترى يدل
على انه ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعاً عند ما ونقل عن المبسوط والايضاح ما يدل على ان خلاف ذلك في الزوجين في الدية
خاصة واما في حق القصاص فثبت خلاف ابن ابي ليلى في الزوجين ونقل عن الاسرار ان الشافعي يقول لا خط للنساء في شتم القاصين لهن حق
العفو ثم قال وهذا يعلم ان ما ذكره في الكتاب من انه لا حظ للزوجين في القصاص الدية عند مالك والشافعي مخالف لرواية المبسوط و
الايضاح والاسرار اقول فيه لانه لا ما ذكر في الكتاب انما يكون مخالفاً لرواية مالك الكتب لو كان معناه انه لا حق للزوجين في القصاص
والدية جميعاً عند مالك والشافعية وهو غير مسلم لان يكون قول المصنف خلافاً لما لك والشافعية في الزوجين مستلحقاً لقوله وكذا الدية
وحده لا مجموع قوله واصلح ان القصاص حق لجميع الورثة وكذا الدية ولا يحكم عن نوع ارشاد واليه فصل قوله وكذا الدية فيذكر لفظه كذا لو كان
مراده اجماع بين القصاص والدية في بيان الخلاف ايضا فقال واصلح ان القصاص والدية حق لجميع الورثة خلافاً لما لك والشافعية في
الزوجين وعن هذا قال تاج الشريعة في شرح قوله خلافاً لما لك والشافعية في الزوجين فعند ما لا يرث الزوج والزوج من الدية شيئاً لان حرم
بعض الموت والزوجية ينقطع به انتهى حيث لم يتعرض للقصاص في شرح ذلك ولو افقه شرحه صاحبنا كما في هنا حيث قال والاصل ان القصاص
حق للورثة وكذا الدية وقال مالك والشافعية لا يرث الزوجان من الدية شيئاً انتهى وقال صاحب الغاية بعد نقل ما في النهاية وهو ما اخذه
لان ابنه من المخالفة لما عدم صحة ما نقله والمشهور من نزهة ما نقله انتهى اقول بل ما ذكره نفسه فيصير لان صاحب النهاية لم يردج حرم
ما في الكتاب بالكتابة بل اراد بيان مخالفة ما في الكتب الثلاثة المستقبلة المقبولة بين الفقهاء لا سيما المبسوط والاسرار فان صاحبنا لم يردج
الدية ولا نسأل ان المشهور من زوج مالك والشافعية ان ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعاً بل المشهور من نزهة ما ذكره

والان القتل بطريق التغافل فالحال القصاص من مخرجه للسفها في حق تحقيق الحكمة الاحياء واذا قتل واحد من جماعة فخره وليا للمقتولين قتل الجماعة ولا شيء
 لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقيين قال الشافعي يقتل الاول منهم ويحب الي الباقيين المال وان اجتمعوا لم يرجع من الاول قتل لهم وشهدت الدنيا
 بينهم وقيل يرجع بينهم ويقتل من خرجت في عقله ان الوجه من الواحد فتلات والذي تحقق في حق قتل واحد فلا مثال وهو القياس في الفصل الاول لا ان يرفع
 بالشرع لما كان احدهم فان يوصف كل واحد من هؤلاء بالثلاثة او بالواحد القصاص لا يوجب كل واحد منهم جرحا لاجل اقره فيقتل كل من كان من هؤلاء لا يفرق

ان الاجماع لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة كما لا يكون القياس ناسخا للشيء منهما فالحق في اسلوب تحريره المتكامل ان لا يتعبر من حديث كولي الله
 المذكورة مودة لما هو مقتضى القياس في هذه المسئلة وان بين عدم المناقاة بين ملوك تلك الآية وبين جواب الاستحسان ههنا وسهنا ان الكمال
 في التوفيق بينهما بعيد عن القول قوله ولان القتل بطريق التغافل غالب والقصاص من مخرجه لا سبغا في حق تحقيق الحكمة الاحياء وقال صاحب لغاتنا
 لقائل ان يقول باذكارتم من العقول ان لم يكن قياسا على جميع عليه لا يكون معتبرا في الشرع وان كان فلا يربط على القياس المتضمن لعدم المؤيد
 لقوله تعالى ان النفس بالنفس والجواب انه قياس على سائر ابواب العقوبات المترتبة على ما يوجب الفساد من افعال العباد ويرى على ذلك
 بقوة اثر الباطن وهو احياء حكمته الاحياء وقوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافي لانهم في ازواج الریح الغير المتجربى شخص واحد انتهى كلامه قول
 فيه نظر لان جعل الاشخاص المتعددة الذوات في العقوبة شخص واحد مجرد ودر ازواج الریح الغير المتجربى عن مجموعهم وجعلهم سائر شخص واحد
 بحيث تحقيق بين تلك الشخص الواحد وبين هؤلاء الجماعة مماثلة معتبرة في القصاص بعيدا عن مساعدة العقل والنقل وايضا ينافي في ابي
 في تحليل المسئلة الاية من ان الاصل عندنا يمينان كل واحد منهما قاتل بوضف الكمال فكان الصاد منهم بهذا الاعتبار ثلثات متعددة على عدد
 رؤسهم فخصات المماثلة المعبرة في القصاص والحق عندى ههنا ان يقال ان قوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافي قالوا في هذه المسئلة اذ
 لا دلالة فيه على اعتبار الوحدة في النفس بل فيه مجرد ومقابلة بين النفس بحسب النفس كما ترى والمقدود من الاقرار عن ان القصاص النفس بغير
 كما في قوله والعين بالعين واللائف باللائف ونحوها وانما ان على تحقيق المماثلة المعبرة في القصاص عند تعدد النفس في جانب القاتل والقتول
 فانما يستفاد ذلك من دليل اخر الا ترى ان العين اليمينية لا يقتض بالعين اليسرى وكذا العكس مع ان قوله تعالى والعين بالعين لا يدل
 عليه نظرا الى ظاهر اطرافه بل انما يستفاد ذلك من دليل اخر فكذلك ههنا تفسير قوله ولما ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال في التماثل اصله الفصل
 الاول اذ لم يكن كذلك لاجل القصاص اقول فيه اشكال اما اولها فان كون كل واحد منهم قاتلا بوضف الكمال امر متعذر لا مستلزامه لثلاثة لعل
 المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص هو محال كما تقر في موضعه والامانيا فلان شرح الكتاب غيرهم صرحوا في الفصل الاول بالاجتماع
 المسئلة بجواب الاستحسان والقياس لا يقتضيه لان المعبرة في القصاص المماثلة ولا مائة بل الى واحد وجماعة قطعا بل بدية لكانا تركنا القياس باجماع
 الصحا على قتل جماعة بواحد فالقول ههنا تحقيق التماثل في الفصل الاول ايضا ينافي ذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون جواب المسئلة ههنا ك
 جواب القياس والاستحسان معا فان قلت ليس المراد ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال حقيقة بل المراد ان كل واحد منهم قاتل بوضف
 الكمال في اعتبار الشرع تحقيقا للمماثلة المعبرة في القصاص فحصيل الجواب عن اشكال معارفت توارد العلتين المستعنتين بالاجتماع على
 معلول واحد بالشخص متشغلي واعتبار الشرع ما هو متشغ الوقوع واقاما لا وقوع في شيء ولو فرضنا وقوعه لا يطر له فائدة فيما نحن فيه لانهم صرح
 بان شرع المماثلة في القصاص لئلا يلزم الظلم على المتعدى على تقدير الزيادة ولما يلزم الخس لمحق المتعدى عليه على تقدير النقصان ان لا يترك
 ان الظلم والخس انما يستفاد من تحقق المماثلة الحقيقية والماست في مجر واعتبار غير المماثل مما تلاف لا يحسوا الاسد
 عن الظلم والخس حقيقة وهو غير بائز في احكام الشرع قوله لانه وجد من كل واحد جرح يصلح للارتفاق فيضاف الى كل واحد
 منهم اذ هو لا يتجزى اقل التماثل ان يقول حاصل هذا الدليل ببيان وجه قوله في الدليل الاول ان كل واحد منهم قاتل بوضف الكمال فلا جواب

نقل

نقل

ولأن اسم القطع يتناول الساري والمقتصر فيكون العقوق عن القطع عقوا عن نوعه وصار كما إذا عفا عن الجنابة فإنه يتناول الجنابة السارية والمقتصرة وكذلك هذا
أن سلب الفقه قد تحقق وهو قيل نفس مقتومة منقومة العقول يتناولها بصريحه لا عفا عن القطع وهو غير القتل بالسرية تبين أن الواقع قل حقيق
وتنزه الجنابة كانت في انشعب القصاص وهو القياس لأنه هو الموجب للعدالة إلا أن في الاستحسان ثقب الدية لأن صورة العفو أو دشت شعبة
وهي دأمة للفتح ولا تسلّم أن الساري نوع من القطع وإن السرية صفة له بل الساري قتل من الألباء ولا هو واجب مرجح شكونه قطعاً
فلا يتناول العفو بخلاف العفو عن الجنابة لأنه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشبهة وما يحدث منها لا يصير في الشعور السرية والقتل
ولو كان القطع خطأ فقد اجراه عفو الجنابة في حد الوجهة فاقوا خلافاً لأن بدل الطاعة لأن كان خطأ فهو الثلث وإن كان عدا فهو مرجع إلى المال

أنتهي أقول في الجواب نظر فإن قول المصنف بعد بيان خيار الامام ونزاعه إلى حقيقته لا ينافي الجواب جذا فإن قضا الثاني في المسئلة المحنة فيها على ما وافق
رايه ليس بقول إلى حقيقته بل صاحبها أيضاً يقولان بما لا يخفى على العارف بمسائل الفقه ثم إن هذا كله على تقدير أن يكون اختيار الامام من عند أبي حنيفة
أو كان اختياره لا ينافي عند كما ذكره شمس الأئمة الشريفي ونقل عنه الشرح قاطبة حتى قال صاحب النفاية بعد نقل ذلك عنه فعلى هذا يكون قوله فإن شاء الامام
مستأنفة بين اعمان اسم اختياره تشبه رأساً للسؤال على الوجه المذكور نعم إن قيل انما معنى قول أبي حنيفة في هذه المسئلة بان التولي أخص الجزم في المسائل
السابقة بان يؤخذ بالامر من جميعا وعلته تقدير مجموع متحققة في الكل عنده بالانفاوت كما تبين في الكتاب قوله ولأن اسم القطع يتناول الساري والمقتصر وكان
العفو عنه عفو عن نوعه أقول اسلوب التحرير يقتضي أن يكون ما سبق وليلاً تاماً لها وهذا أيضاً دليل آخر مستعملهما لكن لا ينبغي على أفتن أن سبق لا يتم
لما به في الختام من الإلزام إذا لم يقر أن اسم القطع يتناول الساري والمقتصر لا يقرر كون القتل أحد موجبي القطع فإنه إذا لم يتناول اسم القطع الساري أيضاً لا يقتضي
كون القتل أحد موجبي القطع إذا لا يقتضي أن يكون القطع المقتصر موجباً للقتل أيضاً تبرقوله وكان ينبغي أن يجب لقصاص وهو القياس قلت وكان ينبغي أن
يقول وكان الظاهر أن يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي أن يجب لقصاص لأن الذي ينبغي هو موجب الاستحسان دون موجب القياس إلا أن

سوجب القياس هو الظاهر في بادي الرأي قوله ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد في هذه الوجوه وفاقاً وخلافاً قال جمهور الشرح في بيان هذه
الوجوه وهي الوجوه الأربع التي هي العفو عن القطع مطلقاً والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الشبهة والعفو عن الجنابة انتهى أقول ليس في
السديد لأن معنى كلام المصنف هنا أن محمداً جرى القطع خطأ مجرى العمد في هذه الوجوه المذكورة في المسئلة المارة التي هي من مسائل الجاهل
والعفو عن الشبهة لم يكن مذكورياً في كلام محمداً في الجاهل الصغير قط وإنما ذكره فخر الإسلام في شرح الجاهل الصغير حيث قال وكذلك الاختلاف في الضرب
والشبهة والجراحة في اليد والماشبه ذلك وكذا ذكره المحقق في البداية دون البداية حيث قال وعلى هذا الاختلاف إذا عفا عن الشبهة ثم سري إلى
النفس ما أن المصنف هنا بعد بيان ما يتناول كلام محمداً في المسئلة المارة التي هي مسألة الجاهل الصغير كيف يتصور روج العفو عن الشبهة في مضمون
ذلك كما فعل جمهور الشرح حيث فسروا هذه الوجوه لقبوله فخر اجراء مجرى العمد في هذه الوجوه بما يشمل العفو عن الشبهة أيضاً فالوجه أن مراد المصنف
بهذه الوجوه نفى الوجوه الثلاثة وهي العفو عن القطع مطلقاً والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الجنابة لأن هذه الثلاثة هي المذكورة في مسألة
الجاهل الصغير وأما العفو عن الشبهة فقد ذكره المصنف فيما مر من طرق أو بين أن حكمه حكم ما ذكر في مسألة الجاهل الصغير فخر الإسلام في شرح
الجاهل الصغير قوله أذن بذلك إطلاقاً أي علم بذلك إطلاقاً لفظ الجاهل الصغير وهو قوله ومن قطع يد رجل ففسي المقتطوعة يده عن القطع حيث لم
يعرض للعمول والخطأ فكان متناولاً لما ذكرنا في عامة الشرح قال صاحب النفاية بعد أن شرح المقام كذلك هذا تقريراً اقتضاه كلام صاحب النفاية
وذلك ممنوع عندنا لأن محمداً قيد بالعمد في أصل الجاهل الصغير كما ذكرنا روايته وكذلك قيد الفقهاء أبو الليث وفخر الإسلام والصدور التسديد
وغيرهم في شرح الجاهل الصغير بالعمد فلا يصح حينئذ دعوى الإطلاق انتهى وأما أعداء صاحب النفاية من الشرح قالوا إنها واجبا واجبا حيث قالوا فإن
قيل لا نسلم أن لفظ مطلق بل هو مقيد بالقطع العمد دليل جواب الحمد وهو قوله فعلى القاطع الدية من إله فإنه تبين أن مراده العمد لأن الدية في
الخطأ على العاقلة قلنا وضع المسئلة مطلق بلا شك إذا القيده بلفظ لكن الجواب أنها لا حد نوعي القطع فتقديره فعلى القاطع الدية في إله أن
كان القطع عمداً انتهى كلامهم أقول لا ينبغي عليك أن جوابهم من الأيسر ولا ينبغي من جوع إذا لا شك أن مقتضوا المصنف هنا بيان اجبراً

لان موجب العمد اليهودي ولو متعلق به حتى الورثة لما اندلس ببال فصار كما اذا اوصى بأعادة ارضه ما الخطأ فوجب للمال حتى الورثة متعلق به فيعتبر من المثلث
قال واذا قطعت المرأة يد رجل فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات
اليمين في رد لان العفو عن اليد اذا لم يكن عفو عما يحدث منه عنده فالزوج على اليد لا يكون زوجا على اليد بل هو من غير القطع اذا كان على اليد يكون زوجا
القياس في الطرف هو ليس على الاصل على السبيل فيجوز للمثلث عليها الا ان يدعى لان الزوج ان كان في غير العطفه فابعد انشاء الله تعالى لكن في القصة ان الطرف هذه المصنوعة

من القطع خطا مجري العمد في احكام هذه الوجوه وفما خلا فلا ريب ان حكم المسكة انما يوزن من جوابها واذا كان الجواب في لفظ الجاسع الصغير فموجبا
بصورة العمى كائين يوزن بجر اطلاق وضع المسكة اشتراك نوعي القطع في الحكم اذ لو اذن ذلك اشتراكا في الحكم المستفاد من الجواب وقوله في الملام
عن ذلك الاحتمال فلا يوزن للماتة اكل قطعه فتم قول المصنف اذن بذلك اطلاقه فمات قول له لان موجب العمد القود ولم يتعلق به حق الورثة لما اندلس
بمال قال في النائية فيبحث وهو ان القصاص موروث بالاتفاق فكيف لم يتعلق به حق الورثة ثم قال والجواب عنه ان المصنف لم يعلق في ثبوت
به لكونه موروثا ولا ثاني بينهما لان حق الورثة انما يثبت بطريق الخلاف وحكم الخلف لا يثبت مع وجود الاصل والقياس في المال ايضا ان لا يثبت
فيه فعلق حكمه الا بعد موت الموروث لكن ثبت ذلك شرعا لقوله عليه السلام لا تنزع ورثتك اغنيا خيرة من ان ترعمهم عالمه يتكفون الناس ترعم
اغنيا انما تحقق بتعلق حكمه بما يتحقق به المعنى وهو المال فلم يتعلق به نص في غيرهم عالمه يتكفون الناس القصاص ليس بمال فلا يتعلق به لكنه يثبت
انتهى اقول في تقرير البحث المذكور فمات فاحش وفي تحريره الجواب المذكور لانه من ذلك اما الاول فلا يسيح في اول باب الشهادة في القتل ان القصاص
يثبت لورثة القاتل ابتداء لا بطريق الوراثة من المقتول عند ابي حنيفة واما عندنا فما يثبت للقتل ابتداء ثم يتصل بموته الى ورثته بطريق الوراثة
كالدين والدية فقوله ان القصاص موروث بالاتفاق كذب صريح وقدم نظيره من صاحب النائية في الفصل السابق وثبت بطلانه هناك
ايضا فتذكر واما الثاني فلا بد لم يقع لتعرض فيه لكون القصاص غير موروث من المقتول عندنا ما لنا الا انما لم يبق الكلام فيه على وجه يشعر بكونه موروثا
بالاتفاق الا يرى الى قوله في خاتمة والقصاص ليس بمال فلا يتعلق به لكنه موروث قوله اما الخطأ فوجب للمال وحق الورثة متعلق به فيعتبر من المثلث
قال جمهور الشرح فان قتل القاتل واحد من العاقلة فكيف جاز الوصية بجميع الثلث هنا حتى صح في نصيب القاتل ايضا مع ان الوصية لا تصح للقاتل
قائما بما جاز ذلك لان المخرج لم يقبل وصية لك بثلث الدية وانما عفا عنه المال بعد سبب الوجوب فكان متبرعا مبتدئا وذلك جائز للقاتل الا ان
انه لو وهب له وسلم جازا انتهى كلامهم واورد بعض الفضلاء على قولهم الا يرى انه لو وهب له وسلم جازا بان قال فيه بحث لان الهبة في المرض في حكم الوصية
على ما يسيح في كتاب الوصية انتهى اقول ان اراد ان المتبرع في المرض في حكم الوصية من كل الوجوه فهو ممنوع الا يرى ان الهبة عقد مخير والوصية عقد
متعلق بالموت كما صرح به وان اراد استمنا في حكم الوصية في بعض الوجوه لكونها مشبهة من الثلث ونحو ذلك فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح
بهبة المخرج للقاتل لعدم صحة وصيته فلا يجزى قد عايناه ذكره الشرح في تنوير جوابهم قوله ثم القطع ان كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص
في الطرف وهو ليس على الاصل مع ان جاعدا من الشرح فان قيل القصاص لا يجزى في الرجل المرأة في الاطراف فكيف يكون تزوجا على القصاص قلنا الموجب الاصل في القصاص قضية
لاطلاق قوله تعالى والمخرج قصاص لانه تعذر الاستيفاء بقيام التفاوت المانع وهو يثبت في الرجل المرأة انتهى اقول في الجواب نظرا لان طلاق قوله والمخرج قصاص
ما نحن فيه ممنوع فان القصاص منى عن الماتة وما لا يكمن فيه الماتة لا يتصور في القصاص عن هذا اذا قلنا بين رجل عمدا من غير ان يثبت القصاص لعدم امكان اعتبار الماتة
وقد حقق المصنف هذا المعنى في اول باب القصاص فيما دون النفس بصدر الاستلال بقوله تعالى والمخرج قصاص على وجوب القصاص في قطع
يد غيره عمدا من المفضل وقد قرر فيما مر انه لا ماتة بين الرجل والمرأة في الاطراف فلا يندرج في قوله تعالى والمخرج قصاص ولكن سلم ذلك نعم
ان يقتض الجواب المذكور بما اذا قطعت المرأة يد رجل فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات فزوجها على يد ثمر مات
بالاجل صرح به الشرح فاطبة في اول هذه المسئلة وعزاه جماعة منهم الى الامام قاضي خان والامام المحبوبي وقالوا اشار الى المصنف بقوله ثم مات

واذا سري تبين انه قتل النفس لم يتناوله العفو فخرج اليه ونجى بها بالها لا بد من القياس الصحيح القصاص على ما بيناه واذا وجدنا المثل عليه بالدية نعم الخاصة
 ان كان على السواء وان كان في الدية فضل فله على الودعة وان كان في المحرقة الودعة حليها واذا كان القطع خطا يكون ان تزوج الارش اليه فاسرى الى النحر تبين ان ذلك ارش الودعة
 معه وفيه مفسر المثل ان تزوجها على اليد والاشارة بها ولا يقاها لان الذي تجزى على العاقلة في الخط والمثل ان قال تزوجها على اليد لا يجزى منها على الكفاية فربما من
 ذلك القطع عند فلانهم مثله ان الذي تزوج على النقصا هو الاصل في المثل على ما بيناه صحتها اذا تزوجها على غير راد لا شيء عليها لان المثل اصل النقصا هو مقتضى سقوطه
 بجهة المهر فيسقط اصلها اذا سقط النقصا بشرط ان يصير الا فانه يسقط اصلها وان خطا برغم العاقلة فهو مثلها وله ثلث ما ترك وصية لا ان تزوج على اليد وحسب
 بقية مهر الا ان يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال اذ مريض مرض الموت الزوج من المثل الاصلية ولا يصح حتى الزيادة على مهر المثل لانها باه تكون وصية وزوج على النقصا
 لا يخرجها من المال ان تزوج عليها هو جوازها وهذه الزيادة وصية لمهر المثل اصل الوصية لما انهم ليسوا بقبلة فان كانت يخرج من الثلث سقط وان يخرج من الثلث
 ولو كان الموجب الاصل هو النقصا في العمد الواقع بين اطراف الرجل والمرأة ايضا لزم ان يكون التزوج في صورة الاقتصار ايضا تزوجا على النقصا من
 ان لا يتم ما هو جاز من صحة التسمية ولزوم الارش مهرها بالاجماع في تلك الصورة كما لا يخفى وقال صاحب العناية وتاج الشريعة فان قيل الجواب في
 الاطراف بين الرجل والمرأة هو الارش والارش المعلوم فهو حاشية وينظر في المانع عن ان يكون هو المهر قلنا ارش السيد ليس يتعين لجزا ان يكون
 خمسة آلاف درهم فيكون مجبولا فيجب مهر المثل انتهى اقول في جواب هذا السؤال ايضا نظرا فانه يقتضى ايضا قطعاً بالتزوج على يده في صورة الاقتصار
 فان ارش السيد ليس مهرها هناك بالاجماع كما هو جاز مع تحقق الجمالة الناشئة من عدم تعيين ارش السيد هناك ايضا ثم اقول لو قال المصنف في
 تعليل صورة العمد ايضا من سكتنا هذه مثل ما قال في صورة الخطا منها من ان يكون هذا تزوجا على ارش السيد اذا النقصا لا يخرج في الاطراف
 بين الرجل والمرأة في العمد ايضا عندى واذا سري الى النفس تبين انه لا ارش للسيد وان السبي معدوم فوجب مهر المثل لصح وكان سالما عن ان
 يرد عليه السواء لان المذكور ان ولم يخرج الى جوابها المذكورين في الشرح المحتملين كما بيناه انفا قوله واذا سري تبين انه قتل ولم يتناوله العفو
 فوجب الدية قال في النهاية فان قلت لم يجب القصاص ههنا على المرأة مع ان القطع كان عمدا وهو قتل من الانتباه فانه لما مات فلان الواجب
 هو القصاص وهو لم يحل القصاص مهر لان القصاص لا يصلح مهر الا ليس بال والمهر يجب ان يكون مالا ولما لم يصلح القصاص مهر جاز
 كانه تزوجها ولم يذكر شيئا وفيه القصاص فكذلك اجماعنا قلت نعم كذلك الا انه لما جعل القصاص مهر اجعل ولايته ستيفاء القصاص للمرأة ولو
 المرأة القصاص انما يستوفى عن نفسها نفسها وذلك محال فان الانسان لا يمكن من ستيفاء القصاص عن نفسه لنفسه لان الشخص الواحد لا يصح
 ان يكون مطالباً للقصاص ومطالباً بسقط القصاص لاستحالة الاستيفاء وسقط القصاص بقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل كما اذا لم
 يسم ابتداء انتهى اقول لا السؤال شيء ولا الجواب اما الاول فلان وجب عدم وجوب القصاص ههنا على المرأة ظاهر من قول المصنف والقياس
 ان يجب القصاص على ما بيناه فانه اشارة الى ما ذكره فيما قبل من ان وجوب الدية ههنا دون القصاص على موجب الاستحسان فان صورة
 العفو او ثبتت شبهة وهي دارته للقتل فلم يبين محل السؤال عن لية عدم وجوب القصاص ههنا على المرأة واما الثاني فلان القصاص الذي جعل
 مهر اجعل ولايته ستيفاء للمرأة انما هو قصاص السيد دون قصاص النفس كما افصح عنه قول المصنف فيما قبل يكون هذا تزوجا على النقصا
 في الطرف واذا سري تبين انه قتل النفس فلم يتناوله ولاية المرأة للخلعة التي ذكرها المصنف في عدم تناوله العفو الذي يضمنه التزوج فبقية
 السؤال عن وجه عدم وجوب قصاص النفس على المرأة بعد ان تبين ان قطعها صار قتل النفس واما ما ذكر في الجواب المزبور اذ لم يجعل احد ولا
 ستيفاء قصاص النفس للمرأة قط حتى يلزم من وجوب قصاص النفس عليها ستيفاءها القصاص عن نفسها نفسها قوله واذا كان خطا يخرج
 عن العاقلة مهر مثلها ولم تترك وصية قال صاحب العناية والنهاية في شرح هذا المثل قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها اي قدر مهر مثلها قوله
 ولم تترك وصية اي وللعاقلة ثلث ازاو على مهر المثل الى تمام الدية يكون وصية انتهى اقول في التفسير الثاني خلل فان المصنف فصل فيما
 حال الزيادة على مهر المثل وجعلها صورتين حيث قال فان كانت تخمس من الثلث يسقط وان لم تكن تخرج بسقط لثمة وعلى ذلك التفسير يلزم
 ان لا يتناول الكلام المصنف ههنا الصورة الاولى من الصورتين اللتين ذكرهما فيما بعد فان ما يكون وصية لهم في الصورة الاولى منها جميع
 ما زاد على مهر المثل الى تمام الدية لثمة فقط كما لا يخفى وقال صاحب العناية قوله يرفع عن العاقلة مهر مثلها اي قدر مهر مثلها وقوله ولم تترك وصية

کتابخانه

ومعدل معناه قد ثبتت الاختلاف بالشك وتجب الدية في مثلان الاصل في الفعل البعد فلا يلزم لعامة **قال** واذا اقرضت كل واحد منهم ائنه قبل فلا تقبل الا في قضاء جميعا فلهين فيقول لها ان شئنا ان جعل ادخل فلان وشهد اخرون على الخريفة له وقال الولي فلما اجمعا بطلت امواله والقرقران لا يقران والشهادة بيننا او اجمعا بينهما ما يوجد كل عقل ووجوب انقضاء وقد حصل التكذيب في الادا من المقر له وفي الثاني من الشهود له غير ان تكذيب المقر له للقرقران في بعض ما اقربه ولا يبطل اقراة الباقي وتكذيب الشهود له الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته لانه ان التكذيب يقتضي وقوعه في الكذب منه القول اما في الباقي لا يمنع صحة الاعتذار

باب في اعتبار حالة القتل

ال ومن رضى مسلما فارتد الحمى اليه والعياذ بالله ثم وقع به السوء فعلى الراى الدينية عندنا فى حنفية رح

بني ان قيل لماذا قسم لانهم ان صدقوا منع القضا بهذه الشهادة الاختلاف موجب السبب والعصاوان كذا لو اصاروا فافقت وشهادة الفاسق القتل
فان في جوابه انهم جعلوا عالين باذنته بالسبب لكنهم قبلوا الما في احتاروا حسب السبب على القاتل واسنوا اليه بالايجاب وجعل كذبهم بدمهم عند
جاني الحديث ليس كذا بس من يصلح بين اثنين فقام عليهم كذبهم بهذا المكيولوا فافقت فتقبل شهادتهم وهو معنى قوله اولوا كذبهم ظاهر ما ورد باطلاقة
ما ورد بتجيز الكذب انتهى كلامه اقول فيه نظرا ولا بد واما ذكره على وجه الاستحسان اصلا حتى يرتكب المصنف لدفعه بدم المصنف وذلك لان ما ذكره
من الحد وني صورة ان صدق الشهود فهو بعينه ما ذكره المصنف في وجه القياس في هذه المسئلة وقد حصل الجواب عنه في وجه الاستحسان الذي
ره من قبل لان توضيحه هو انه لم يكن بشهادة واحد منهم بالقتل بالة وشهادة الآخر منهم بالقتل بالة اخرى حتى تحقق الاختلاف بينهم في الشهادة وبقا
لغات الفصل باختلاف الاثر بل كانت شهادة كل واحد منهم تقتل مطلقا والطلاق ليس محض ولهذا وجب العمل به كما عرف في اصول الفقه فحصل على الا
يتيقن فوجب اقل موجبيه وهو الذي يحصل الاتفاق بينهم من هذا الوجه فلا يتوجه ان يقال ان صدق الشهود يمنع القضا بشهادة قسم لو وقع
الاعتقاد

أولها أيضا قول المصنف في تأويل هذا الكلام فلا يثبت الاختلاف بالشك ما يكون مراده بكلامه هذا هو الجواب عما ذكره هؤلاء الشراح أو يكون
 أصل الجواب حينئذ اختيار أنهم كاذبون ومنع فسقهم بناء على ما عليهم كذبهم ما ورد في الحديث فلا يبقى الاحتياج إلى ذلك إلى قوله فلا يثبت الاختلاف
 بالشك بل لا يكون له مساس بالجواب المذكور فيلزم أن يكون لغوا من الكلام والحق عندى أن قول المصنف ولأنه يحل إجماعهم في الشهادة التي في
 به آخر الاستحسان فيتم تفريره وتطبيقه للمقام ما بدى في ما قبل صادق يخرج منه الجواب عن وجه آخر للقياس في هذه المسئلة المذكور في الكافي وهو أن
 وجه المذكور غلط من الشاهد. فالأقوال قبله وهذا في معناه قال جمهور الشراح إن هذه الشهادة على الشاهد علمية في معنى أصالة هذه الشهادة

في باب القتل انما هو عفو اولي القتل دون عفو الشهود وكيف ولو كان العفو حق اشتهر وكان الافضل لهم ان لا يشهدوا راسا بما يتعلق
 قتل كافي الحد وفلزم ان لا يوجب الباعث على ارتكابهم الكذب في شهادتهم المذكورة هنا بخلاف اصالح ذات البين فانه قد يتوقف
 ارتكاب الكذب في بعض القضايا او يوجبها كما مهم فقال ينبغي ان يكون المراد بالعفو رد القصاص والافتوتلو الوجه

ث لا وجوب للتقصا لا عقوبة ثم قال والناظر ان نقول بجامع ان استر مندوب اليه انتهى القول يرد على توجيهه ايضا ان يقال لو كان درود
لما ص من غير شبهة مندوبا اليه وكان درود جائزا للشهود بعد ان عانوا القتل بجراح عمدا لكان عليهم ان لا يشهدوا بالقتل اصلا فلا يوجد
وجع ارتكابهم الكذب في طريق شهادتهم المذكورة هنا ثم ان درود نذر على قاعدة اظهرها انظر اذ لو كان ستر القصاص مندوبا اليه لكان
موردان يستروه طر ايا ان لا يشهدوا بالقتل اصلا كما في المحذور فلا وجه لارتكابهم الكذب قط ما لم ترشد قوله فلا يثبت الاختلاف بالشك
في الغناية يعني اذا احتل ان يكونوا عاملين واجموا واحتل ان لا يكذبوا كذلك وقع الشك والاختلاف لا يثبت بالشك انتهى القول لقائل ان

نقص

الله

ان نفوات العقل تطل من جميع الاعضاء تصادقا اذا اذبح فمات والشرع في نفوات جزء من الشرع حتى لو ثبت بسقط والدي نفوات كل الشعر ونحوه
 بسبب لينة كل الجود في الجملة كما اذا قطع احد رجل فمات ولا وقال في قوله لا يدخل كل واحد حيا في دون النفس والاشد اخلان كساو الحيا كات وجواب ما ذكرنا
 قال وان ذهب سبب لينة او كالم عليه ارش الوضحة مع الدية فالواحد قول الحقيقة والى يوسف مما امله وعن ابى يوسف ان الشجر قد دخل في دية الشجر الا
 ولا يدخل في دية البصر وجه الاول ان كل واحد حيا في دون النفس المنفعة معوضه فاشبهه الاعضاء المختلفة والعقل ان منفعة غلبة الى جميع الاعضاء على ما يجب

الطش الاصابع والكت تبع لها اما الساعد فلا يتبعها لانه غير متصل بها فالحجج تبعا لها في حق المتضمن انتهى ثم قول يمكن التوفيق بين كلامي المصنف به ايضا بنحو
 عنائه وهو ان يقدر المضاف في قوله فيما قيل لان الطش بها اي لان اصل الطش بها كما قال في الكافي هناك لان قوام الطش بها فلا ياتي في ان يكون كات
 ايضا بطش في الجملة بالشيء فيرفع الترفع قوله لان نفوات العقل تطل من جميع الاعضاء فصار كما اذا اذبح نفوات اقول فيه لانه لو كان قوام الطش
 بمنزلة الموت وكان بها ما دخل ارش الوضحة في الدية لما تم ما سبق في فصل في اذن النفس من ان قدر يروي ان عمر رضي الله عنه قضى ما رجع ويات في غير
 واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر فانهم صرحوا بان نفوات من الشجر لم يلزمه الادوية واحدة فلو صح كون نفوات العقل بمنزلة الموت لما تم في غير
 ذهب بها العقل الادوية واحدة فليتأمل قوله وارش الوضحة بسبب نفوات جزء من الشعر حتى لو ثبت بسقط قال صاحب النهاية اي لو ثبت الشعر والاسام
 الشجرة فصل كما كان لا يجب شي ثبت بهذا ان وجوب ارش الوضحة بسبب نفوات الشعر انتهى وقال صاحب النهاية قوله وارش الوضحة بسبب نفوات جزء من
 الشعر لبيان الجزئية وقوله حتى لو ثبت يعني الشعر بسقط يعني ارش الوضحة لبيان ان الارش يجب بالنفوات كذا في النهاية وليس بمقتضى اليه لكونه معلوما
 اقول ان قوله وليس بمقتضى اليه لكونه معلوما ليس بشيء اذ لا ريب ان كون وجوب ارش الوضحة نفوات جزء من الشعر لا يفرق الاتصال والالام
 الشد بامر حتى جبره غير معلوم بدون البيان والاعلام اذ كان الظاهر المتبادر وما ذكر في فصل الشجاع ان الاشترط في وجوب ارش الوضحة نفوات جزء من
 الشعر بالكتابة بان لا يشترط من له اصل فانهم قالوا الوضحة من الشجاع هي التي توضع في العظم اي يمينه ثم يمدحها ما يانه القصاص فكانت حجة او
 عشر الدية ان كانت خطأ ولا شك ان اسم الوضحة وحده المذكور في حقان فيما يشترط فيه الشعر وكان اشترط ان لا ينبت الشعر بعد الاصلان في وجوب
 ارشها امر اضحى محتاجا الى البيان بن اليربوع ولهذا قال المصنف به وارش الوضحة بسبب نفوات جزء من الشعر حتى لو ثبت بسقط وقال في الكافي
 وجوب ارش الوضحة باعتبار ذهاب الشعر ولهذا لو ثبت الشعر على ذلك الموضع واستوى لا يجب شيء وقال في المبسوط وجوب ارش الوضحة على
 ذهاب الشعر دليل انه لو ثبت الشعر على ذلك الموضع فاستوى كما كان لا يجب شيء الى غير ذلك من البيانات الواقعة من الثقات قوله وجواب ما
 ما ذكرناه قال في النهاية قيل يعني به قوله لان نفوات العقل تطل من جميع الاعضاء وقيل قوله وقد تعلقا بسبب واحد
 وهو اشترط من الاول بحث لان المراد بسبب واحد بسبب قوله المصنف به وجوبه تعلقا بسبب واحد انتهى
 نفوات الشجر كات الب قول له داخل الحيز في الجملة لان بعض البسبب لو وجد في صورة نفوات شعر راس الشجر
 لاني صورة ذهاب عقله بها وقد صرح الشرح حتى صاحب النهاية نفسه لكونه مراد المصنف به بسبب واحد هناك نفوات الشعر حيث قال في شرح قوله
 وقد تعلقا يعني ارش الوضحة في الدية بسبب واحد وهو نفوات الشعر لكن سبب الوضحة بعض بسبب الدية الكل ففضل الجزئية في الجملة انتهى ولا يخفى
 ان هذا المعنى يقتضيه بالسلك الثانية وهي صورة ذهاب شعر راسه كما ان قوله لان نفوات العقل تطل من جميع الاعضاء يقتضيه بالسلك الاولى اي
 صورة ذهاب عقله فكيف يقع القول بان العقل الثاني اشترط من الاول والوجه في ان يكون مراد المصنف به بقوله ما ذكرناه في قوله وجواب ما ذكرناه
 مجموع ما ذكره في تعليل المسكتين فيمنع من وجود الشمول بلا عيار كما لا يخفى قوله وجه الاول ان كل واحد حيا في دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبهه
 الاعضاء المتماثلة العقل لان منفعة غلبة الى جميع الاعضاء فقال في شرح الدية قال المصنف والى كذا لفرق بهذا الفرق حتى رايت مقتضى
 وهو ان يقطع به فذهب عقله ان عليه دية العقل وارش النية بل خلافه من احد فلو كان نوال العقل كزوال الروح لما وجب ارش اليه كما لو كان

ولو لم يقطر ولكنها اسودت بحرق في الخطا على هذا في الجوز ماله ولا في القصاص لانه هكذا ان يضره ضرر والسج منه وكذا لا الكسيرة اسودت في الارض ما لم يقطر
وكذا لو اسودت من غير حرق فالجوز قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
قال ابن المشيخي ان ذلك فلا يلزم له ان اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
ان المبادئ على هذا لا يتصور الا بغير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
لما في قوله من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
بما في قوله من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
الموجب قد يتصور فلا يمتنع ان اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
قل وانما يتصور الامور بالارض قال ابن المشيخي ان ذلك فلا يلزم له ان اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
التي هي في ذلك من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
وقوله ان ذلك من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
يا خضرنا عن الشارب في الشرب من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
والصغير في قوله بالارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
يستفي حوالا بالاجماع من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
مع كون مناهة اياه اظهر على تقدير حمل الاجماع على اجماع المشايخ كما هو مدار نظره المذكور وعن هذا قال صاحب النباهة وصاحب الكفاية ومخرج السراج
قوله ولما في الشبان حوالا بالاجماع من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق والارض قد اسودت من غير حرق
الحيط او يجب محوره كمال الارض باسود السج ولم يفتصل بين ان يكون السج من الارض التي لا ترى ومن الارض التي ترى قالوا لا يجب ان يكون
السج من الارض التي ترى وتظهر يجب كمال الارض بالاسوداد وان لم يفتصل منقطة لانه فوت جمالا على الكمال انتهى وبهذا ذكره الشرح ههنا وعزاه
اكثرهم الى الذخيرة فقط واورد بعض الفضلاء على جواب اشق الثاني من التفصيل انه خالف لما ذكره قبيل فصل الشجاج من ان اجمال تابع في الفضول
ليقتصر منه المنفعة انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه بان المنفعة في الانسان التي ترى ليست بمقصودة منها بالذات وان حصلت فيها ايضا في الجملة وانما
بالقوة ومنها بالذات اجمال والزيادة للانسان وما ذكره قبيل فصل الشجاج ومن كون اجمال تابع انما هو في الاغصان التي يقتصر منها المنفعة اصنافا كاليد نحو
فلانما قلته قوله لقوله عليه السلام لا يفتصل العوازل عما لا يحيط قال صاحب النباهة في نظره لانه من كلام ابن عباس والشبي وقدمر انما انتهى اقول هذا النظر
في غاية السطو اما لا فلا ان هذا الحديث كما روى موقوف على ابن عباس والشبي وروى ايضا موقوفا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما نص عليه
بهذا صاحب الكافي حيث قال والاصل فيه حديث ابن عباس رضي موقوف عليه وموقوف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتصل العوازل عما لا يحيط
ولا اصحابا ولا اعترافا ولا ما دون ارش الموضع انتهى وكذا انض عليه لم يفتصل من في كتاب المعامل بهذا السؤال فكان من كلام النبي عليه السلام
على ما روى موقوفا عليه بل لا يرب وهذا يعني في صحة عبارة المصنف رده عما كان لا يخفى واما ثانيا فلانه على ما روى موقوفا ايضا يحمل على الرواية عن النبي عليه السلام
لا مما يعلم الراي بل يتوقف على السماع ومنه انما يمكن على السماع في صياغة النصيحة عن الكذب والنجس واليخاف ويصير الموقوفون فيه كالمرفوع على ما يقر في علم الاصول
ومر في الكتاب مرار فصح قول المصنف رده في حق هذا الحديث لقوله عليه السلام على كل حال والعجب من صاحب النباهة انه قال وقدمر انما والذي مر منه انما
يصير جوابا عن نظره برفا في هذا الحديث كما روى محمد بن الحسن في مسوطه وقال اخيرا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابي عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن
مسعود عن ابن عباس رضي قال لا يفتصل العوازل عما لا يحيط ولا اصحابا ولا اعترافا ولا ما جهي المملوك وهذا لا يعلم الا من طريق التوقيف فحمل على انه رواه عن
النبي صلى الله عليه وسلم نصبا عنه عن الكذب والنجس واليخاف ويصير الموقوفون فيه كالمرفوع على ما يقر في علم الاصول
لانما قال وجب بالقتل ابتداء فاشبهه شبه العوازل ان تميز ابتداء في قوله وجب بالقتل ابتداء مستدرك بنفسه لان المصنف قال في اواخر كتابه
الجمليات اثباتا بان ان من وجب شبه العوازل التي لا يفتصل على العاقلة والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء ولا يخفى بحديث من بعد في على العاقلة
الاصل ههنا لا وجب بالقتل ابتداء لوجوب على العاقلة يقتضيه الاصل المذكور ههنا كسج على القاتل في ما لم ياصح به انما هو الوجه ان تترك قيد

ولو استأجرت الدار العتيقة لا يخرج النجاسة فوقع قتل نسائنا قليل ان يفرغوا من العمل فالتفت عليهم لان التفت بغير علمهم وبالمعنى
يفرغ عن العمل انما هو سبيل الى باب الدار وهذا لانه انقلب عليهم قتلهم وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقد ذمة فقتل
فباعهم لم يله فاقترض عليهم وان سقط بعد فرائضهم فالضمان على رب الدار استمسكنا لانه لا يستجبر حتى استجوز الاجرة وقدم فعلهم
بما رآه واحدا حيا فانقل فعلهم ليه فكأنه فعل بنفسه فلهذا الغنمة ولكن اذا أصبت الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة
وكن اذا ارش الماء او روضا لانه متعلق فيه بالحق الضم بالماراة بخلاف ما اذا اخل في سكة غير نافذة وهو من اهله او
قد ادوا ومنه متاعه لان لكل واحد فعل في ذلك فيجوز ان يكون من ضرورات السكنى كما في الدار المستأجرة قالوا هذا اذا ارش ماء
كثيرا بحيث يترقى به عادة اما اذا ارش ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يترقى به عادة لا يصح من

وغيره تحقيق في قوله او عطيت به دابة الامر الا ان يكون المراد بكلمة كذا هيما هو التشبيه والتشريك في مجرد وجوب الضمان لاني وجوب على الوجه الخاص المذكور
فيما سبق في قولنا اذا اقرضت ثوبا او عطيت به دابة لكنه خلاف الظاهر من العبارة فوضع السائل قوله ولو استأجرت الدار العتيقة لا يخرج النجاسة
او الظاهر فوقع قتل نسائنا قليل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم الخ قال شيخ الاسلام هو على وجوده ان قال يخرج النجاسة لا يخرج النجاسة
فانه ملكي اولى حق اشرار النجاسة من القديم ولم يعمل العلة بخلاف ما قاله ففعلوا ثم سقط فاصاب شيئا فالضمان عليهم ويرجعون بالضمان على الامر قياسا
واستحسانا وسقط قبل الفراغ من العمل او بعده لان الضمان وجب على العامل بامر الامر وكان له ان يرجع به عليه كما لو استأجر غيره ليدفع له شاة ثم
اشاء به الذبح فلم يستحق ان يعين الذبح ويرجع الذبح به على الامر لانه عذر كذا وكذا وان قال لا اجر اشترى جانا على فنادى واجرهم لانه ليس له حق
اشرار النجاسة القديم ولم يجزهم حتى يواجها بامرهم ثم سقط فاصاب شيئا ان سقط قبل فرائضهم من العمل فذلك على جواب لانه امرهم بالمعك مباشرة
بنفسه وقد علموا الفساد الامر فلم يحكم بالضمان على المستأجر كما لو استأجر ليدفع شاة جازلة فذبح ثم ضمن الذبح للجار لم يرجع به على الامر وكذا لو استأجره ليدفع
بنياني وسط ثم سقط فاصاب شيئا لم يرجعوا على الامر في الاستحسان ان يكون الضمان على الامر لان هذا الامر صحيح من حيث ان فسادا وملكه لمن وجب على
انه يباح له الانتفاع بشرط السلامة ولكنه غير صحيح من حيث انه غير مملوك له حيث لا يجوز له بيعه فمن حيث ان الامر صحيح لكون قرار الضمان على الامر بعد الفراغ
من العمل ومن حيث انه فاسد فيكون الضمان على العامل قبل الفراغ من العمل على ما بهما وظاهره شبه الصحة بعد الفراغ من العمل اولى من اظهاره قبل الفراغ
لان امر الامر ناسخ من حيث انه يملك الانتفاع بفساد وانه يحصل له النفع بعد الفراغ من العمل كذا ذكره جمهور الشرح هنا اقول نبرة الوجود في نبرة
المسألة بهذا التفصيل والبيان وان كان مما قاله شيخ الاسلام وارتضاة جمهور الشرح لكنه بشكل عندي من وجوه الاول انه قد قال في قبيل جواب الثاني
في الوجه الثاني والثالث من الوجود التي ذكرها لانه امرهم بالايك مباشرة بنف قد علموا الفساد الامر وهو انما يتم فيما اذا اخبرهم بان ليس له حق في كونه
لاني اذا لم يخبرهم بملك اذ لا علم لهم بفساد الامر في هذه الصورة وقد سويها في وضع المسئلة في الوجه الثاني والثالث حيث قالوا واخبرهم ان ليس له
حق اشرار النجاسة في القديم ولم يخبرهم والثاني انهم قالوا في بيان وجب الاستحسان في الوجه الثالث امره غير صحيح من حيث ان فسادا وغير مملوك له
حيث لا يجوز له بيعه وجعلوا الضمان من نبرة بحيثية على العامل قبل الفراغ من العمل مع ان رغبة نبرة بحيثية في فساد امره فيما نحن فيه غير ظاهرة لانه لم يامرهم
ببيعه ولم يفعلوا ذلك حتى يفسد امره بذلك لكونه غير مملوك له من نبرة بحيثية وبحسب الضمان على النفع قبل الفراغ من العمل بل مرهم بالانتفاع بذلك بانفسه
النجاسة اليه وفعلوا ذلك ولا شك انه مملوك له من حيث الانتفاع به كما هو جواب فكيف يفسد امره من نبرة بحيثية حتى يحسب الضمان عليهم قبل الفراغ من
العمل بناء على فساد الامر والثالث انهم قالوا في الوجه الاول الضمان على الاجرا ويرجعون به على الامر قياسا واستحسانا وسقط قبل الفراغ من
العمل او بعده وقالوا في الوجه الثالث وفي الاستحسان ان يكون الضمان على الامر والظاهر منه ان يكون الضمان في الوجه الثالث في جواب الاستحسان
على الامر تبدا مع ان النفع يقتضي اولوية كون الضمان في الوجه الاول ايضا اذا كان استقوط بعد فرائضهم من العمل على الامر تبدا لان الفساد كان في نفسه
مغروين بقول الامر ملكي اولى حق ذلك الفعل من القديم بخلاف الوجه الثالث في اغروس الاشتراك بينهما في سائر الامور كما ترى ثم اقول في المصنف
في نبرة المسئلة وتعليقها لا يوافق ما ذكره الشرح هنا من التفصيل المنقول عن شيخ الاسلام بل ياباه جابا فان المصنف رجح المسئلة على جابا جابا
الاستقوط قبل فرائضهم من العمل والظاهر انه بعد فرائضهم من العمل وحكم احدهما فالحكم الاخر مطلقا وقال في تعليقه الاول ان اختلفت كان يفعلهم وان ففعلهم

ولم يعمد المرد في موضع صلب الماء فيسقط لا ينعين الرأى لانه صالحة وقيل هذا اذا رشح بعض الطريق لانه محدد موصوف بالمرور ولا في الماء فيه
فاذا اعمد المرد على موضع صلب الماء مع غيره بذلك لم يكن على الرأى شيء وان رشح جميع الطريق لبعض لانه صفة طريق المرد ووصفها
الحكم في الحاشية الموضوع في الطريق في اخذها جميعا وبعضها ولو رشح فناء حاوفاً باذن صاحبه ففناء ما عطف على الاكراس سحسا او اذا
استاجر حيزا للبيتي له في فناء حاوفاً فتعقل به الانسان بعد فراقه من العمل فحاشيت يجب الضمان على الاكراس سحسا ولو كان اكراسا في وسط
الطريق فالضمان على الاكراس لفساد الاكراس قال من حفر بئر في طريق المسلمين او دهم حجر او قلف في ذلك الانسان قد يسهل على عائلته وان تلذت
بهيمة فضاها في طاله لا يمتنع فيه فيضمن ما يتولد منه فبذل ان العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البهيمة في طاله والقاء القرب
واخذ الطين في الطريق بمذلة القاء الحجر والحشية لما ذكرنا فبذل ان ما اذا اكسر الطريق فخطب يوصيه كسبه الانسان حيث لم يضمن لانه ليس
بمستعمل فاستل ما احداثت شيئا فيه انما قصد دفع الاذى عن الطريق حتى لو دهم الكفاية في الطريق وتعلق به الانسان كانا
نعتد به فيكون له من حيزه في الطريق فبذل ان ما اذا اكسر الطريق فخطب يوصيه كسبه الانسان حيث لم يضمن لانه ليس
بمستعمل فاستل ما احداثت شيئا فيه انما قصد دفع الاذى عن الطريق حتى لو دهم الكفاية في الطريق وتعلق به الانسان كانا

تماما في وجب عليهم الكفارة والغسل وغيره في عقده فلو تسلم فاعلم الى رب الدار فاقترع عليهم ولا يخفى ان هذا التعليل يقتضي ان يكون الضمان عليهم وان لا يجوبه
على الامر في صورة السقوط قبل فراقهم من العمل مطلقا اى الى الوجه الاول ايضا من الوجه الذي ذكرنا بالشرح فلما عمن شيخ الاسلام وهو اذا اخبرهم الامر بان
خفاني ذلك لان فاعلم لما اقلب قداما وغيره في عقده الامر ولم يسلم اليه بل اقترع عليهم كان اخباره لهم بان خفاني ذلك. وهذا خبره لهم بل ان لم يلق قطعا
ويقتضي ان لا يتم في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل التعليل الذي ذكره لوجه عظيم الضمان على الامر فسادا وخفاني في الوجه الاول من الوجه الذي ذكرنا
سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده ليقول لهم لان الضمان وجب على العامل بالامر والامر وكان لان يرجع به عليه فان فاعلم لما اقلب قداما في صورة السقوط
قبل فراقهم من العمل صار مخالفا لامر الاما جاع من عقده فلم يكن بالامر الا مرفا كان وجوب الزمان عليهم بامره بل كان يفعل نفسه يقتضي ايضا ان لا يتم في
الوجه الاول بما لم يستاجر غيره وليخرج شاق لم شتم استحق بعد الذبح فلم يستحق ان يعجز الذبح ويرجع الذبح به على الامر في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل
فان فعل الذبح هناك لم يقلب ما هو خارج عن العقيل وقع على ما هو الدخيل في اعتقاده فاذا ضمن الذبح كان لرجوع الرجوع على الامر بحكم التسفير بخلاف ان ضمن
في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل كما عرفت انما انتهى ثم ان بعض الفضلاء قال ههنا لا يقال فرق بين ما ذكرني الكتاب وهذا المنقول فان ما ذكرني الكتاب
محملة بالباشرة والندرج الكفارة فلا فرق بين علم الحلة وعدم علمهم بفساد الامر في وجوب الضمان قبل الفراغ ولا يتصور بالباشرة بعده فيكون بالتسبب
لانا نقول ان الشارع ايجز مطلقا بالباشرة فلما يشبه بيزج الشاة ويبي من الشارع ايضا يعني صاحب الشاة اقول بجوابه ليس بسبب ما لم يقل احدا بشر
ايجز مباشرة المتقيل في صورة السقوط بعد الفراغ من العمل كيف ولو كان مباشرة له بعده فلا يخفى بان يكون مباشرة من العقول او من الامر ولو كان مباشرة
من العقول لوجب عليهم الضمان والكفارة قطعا كما في السقوط قبل الفراغ ولم يجيب عليهم بعده شيء منها بل وجب الضمان على الامر وهو رب الدار فسادا كما ذكرنا
في الكتاب ولو كان مباشرة من الامر وجب عليه الكفارة لاحالة ولم يقل به احد ان يشبه بيزج الشاة انما وقع في صورة السقوط قبل الفراغ فاني صورة السقوط
بعده والذي ينبغي من الشارع ايضا لا بد وان يحمل على كون الشارع ايجز مباشرة في الصورة الاولى لاني الصورة الثانية وما يكون ان الشارع ايجز مباشرة
مطلقا لفعل ما وان لم يكن مباشرة للمتقيل في صورة السقوط بعد الفراغ فبمفعول عافيه للكلام وغيره في دفع السؤال الذي ذكره كما لا يخفى قوله ولو لم يفر
في موضع صلب الماء فيسقط لا ينعين الرأى اقول في تحريره نصفه ههنا حتى ويومان الظاهر من قوله فيما مرنا وكذا اذا ارش الماء بعده قوله وكذا اذا ارش
ان سكت ارش الماء فاعلم ان سكت الماء وقد ذكره ههنا الصب في صل المسكة حيث قال وتوعد المرد في موضع صلب الماء وذكر الرش في جوابها حيث قال
لا ينعين الرأى فلم يلحق جواب المسكة ويمكن ان ينعنه عنه باننا فاعلم بكذا ايا الى انما وسكتي لصب والرش في نداء الحكم مع الاتقان والعلم بخلافهما
من قبل قوله واذا استاجر حيزا للبيتي له في فناء حاوفاً فتعقل به الانسان بعد فراقه فحاشيت يجب الضمان على الامر سحسا انا قال في العناية لم يتغيرص
بان ذلك اذا علم الاجير ان الفناء لغير الامر واذا لم يعلم في اجماع الضمير لا امام المحبوبي ما يدل على ان نداء الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير
يجب ان المستاجر حيث قال وان استاجر حيزا للبيتي له في فناء حاوفاً فتعقل به الانسان او دابة والفناء غيره فان كان الاجير عالما به فالضمان
على الاجير وان لم يعلم الاجير ان الفناء للغير فالضمان على المستاجر لان الاجير لم يعلم نفسه والامر استتة اقول ما ذكره الامام المحبوبي في جامعه
وان دل على ان الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير يحسب ان الفناء للمستاجر الا انه يدل بالطلاق على ان الجواب في
موت الانسان فيه بعد فراق الاجير من العمل وقبله سواء والذم في الكتاب مقبى يكون موته بعد عقده به بعد فراق الاجير ولم

وقال لا يضمن على كل حال لو كان جالسا لقراءة القرآن أو لتعليمه ولو للصلاة أو تأم فيه في أثناء الصلاة أو تأم في غير الصلاة أو مكر فيه ما ذكره في غير محله ثم هو على هذه الاختلاف وأما المتكلم فقد قيل على هذا الاختلاف وقيل لا يضمن بالافتقار ثم إن المسمي إنما يضمن بالذكر ولا يمكنه إجماع الصلاة بالجماعة إلا بالنظر فيها فكان الجالس فيه صاحبها كالذي من ظهر رأت الصلاة أو كان المنتظر للصلاة في الصلاة حكما بالحدوث فيه يضمن كما إذا كان في الصلاة ولأن المسمي بني للصلاة وهذه الأشياء ملقوبة بما فلا بد من إظهار التفات في الصلاة بالجماعة أصطفاً والجالس ما يلحق به صاحباً متقيلاً بشرط السلامة ولا عجز إن يكون العقل صاحباً أو مندوباً إليه وهو مقيد بشرط السلامة كالصلاة إلى الكافر أو إلى الصبي أو المشرك في الطريق أو المشرك في المسجد أو طوي غيرة والعزم فيه إذا انفرد على غيره وإن جلس رجل من غير العترة وفيه الصلاة فقتل به السارق عليه أن لا يضمن لأن المسمي بني للصلاة بالجماعة وإن كان مفوضاً إلى أهل المسجد لكل الحاضر من المسلمين أن يعطيه فيه من

مع كون النتيجة خاصة قوله وقال لا يضمن في الوجهين أي فيما يخص ذلك الموضع فمما إذا فعله خرج العشرة قال صاحب معراج الدراية قوله وقال لا يضمن في الوجهين وهذا أذن الامام أو العشرة أو عدمه أو منها وتبعه الشارح العيني أقول تفسير الوجهين هنا بما ذكره ذلك الشارح أن لا يطابق الشرح كما لا على ذي سكتة قوله ولو كان جالساً للقرأة القرآن أو للتعليم أو للصلاة أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة أو مرفية ماراً أو قعدية بحيث فهو على هذا الاختلاف قال صاحب العنانية في شرح نهج المحمل ولو كان جالساً للقرأة القرآن أو للتعليم أو للصلاة أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة أو مرفية ماراً أو قعدية بحيث قال المصنف رحمه الله في هذا الاختلاف وهو اختيار بعض أصحابنا واختاره أبو بكر الرازي وقال بعضهم هو اختيار أبي عبد الله الجرجاني في نهج محلات بل لا نعلم فيه بالاتفاق أقول في تفسيره فان الاختلاف بين أصحابنا واختاره أبو بكر الرازي قول بعضهم وأبي عبد الله الجرجاني قول لبعض الأخرنا هو فيما إذا قعد للعبادة بان كان ينظر للصلاة أو قعد للتدريس فتعريفه لتقدير الاحتكاك أو قعد تبركاً لله وسجدة أو لقرأة القرآن عشرة السنان فمات وإما فيما إذا قعد بحيث أو نام فيه أو قام فيه أو نام فيه أو مرفية ماراً أو قعدية فمات فمات فيه اختلاف بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبه بل باختلاف من أصحابنا على ما بينه وفصل في النذيرة والمحيط البيهقي وذكر في النهاية أيضاً نقله عن النذيرة ولا ريب ان ما ذكره المصنف رحمه الله من الصور فقال فهو على هذا الاختلاف يشمل القيمين فكيف يتم قول صاحبنا لكافي على الإطلاق وهو اختيار بعض أصحابنا إلى آخر كلامه ثم قال صاحب العنانية ولما قلنا ان يقول في عبارة الكتاب كلاً لانه قال وان كان في غير الصلاة ضمن غير الصلاة يشمل هذا المذكور كله والجواب ان قوله وان كان في غير الصلاة ضمن وغير الصلاة يشمل هذا المذكور كله لفظه لجامع الصغير وقوله ولو كان جالساً للقرأة القرآن من لفظ المصنف رحمه الله بيان لذلك انتهى أقول في كل واحد من سؤالي وجوابه سفاته إنا في الاول قلنا بوضع المسئلة فيما قال وان كان في غير الصلاة انما كان في المجلس في المسجد فكيف يشمل قوله وان كان في غير الصلاة ضمن هذا المذكور كله ومنه ما ليس من مجلس المجلس كالنوم فيه في أثناء الصلاة أو في غير الصلاة والمروضة ماراً أو في الثاني فلان لفظ بجامع الصغير يخص بالمجلس في المسجد ولفظ المصنف يشمل المجلس وغيره كما عرفت ألفاً فكيف هذا بياناً لذلك ثم قال وقوله فهو على هذا الاختلاف يعني اتفاق المشايخ على ذلك ليس كذلك بل هو على الاختلاف كما أقول للاسئلة يعني اتفاق المشايخ على ذلك يجوز ان يكون مختاراً لمصنفه أيضاً ما اختاره أبو بكر الرازي فبنا على ذلك لم يذكر القول الآخر وشيخنا في ضربه في كلمات المشايخ ثم قال وكان من حق الكلام ان يقول فقد قيل على الاختلاف وقيل لا يضمن بل باختلاف كما قال في الاحتكاك انتهى أقول لعل سران المصنفه لم يلق هكذا هو ان ما ذكره من الصور يشمل على ليس من جنس العبادة أيضاً ولم يقل احد بانه لا يضمن في هذا القسم بل باختلاف كما بيناه في قبلنا وقال المصنف يشمل ما زعم صاحب العنانية حتى الكلام الاختلاف كلاماً كاختلاف كلامه ذلك الشارح في شرحه كما صرح به يلزم ان يدرج في اختلاف المشايخ على اتفاق الايضاً فقال فهو على هذا الاختلاف بالسبب جرياً على اتفاقهم على وقوع الاختلاف فيما هو من غير جنس العبادة واختاره المالكية واختاره أبو بكر الرازي هو من جنس العبادة تامل فان هذا معنى لطيف وتوضيح حسن فهو كما ان السجدة لنا حتى للصلاة والذكر ولا يكسده اداء الصلاة بالجماعة الا بانظر رأياً ان المجلس سباحة إلى آخره أقول بعد التعليل قاصراً عن عادة مدعاهما من بعض المسائل المذكورة كالنوم في المسجد والمروضة والقعودية حديث فان شئنا منها ليس من الصلاة ولا من الذكر ولا من ضرورات الصلاة ولا من الاشتغال بالصلاة فلا تأويل للتقريب

ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 لم يكن مستلزما من كونها أصالة...
 مما عليه من العلم...
 والأمر...
 مستند...
 جميع...
 المراتب...
 الاحتراز...
 الأبحاث...
 مما من...
 ودونهم...

المملوك ولا شك ان الانسان ايضا مقدر على الاهمية رتبة فكان ينبغي ان يقدم عليها ذكرنا ايضا فلو كان قدر المذكور من التوجيه كافيا في افاة حتى المقام وقال في غاية البيان وكان من حق هذا الباب ان يذكر بعد باب بناء المملوك لنفسه في المطلق في المملوك ولكن لما كانت له أهمية ممتدة بجمادات من حيث عدم العقل والخلق الحق هذا الباب باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لو كان هذا الباب باعتبار باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لما قالوا في فصل الحائط لما ذكر قوله ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 بين ذلك كذا في الصحاح والمغرب وافقوا في أثره صاحب الكفاية ومخرج الدراية أقول كون المذكور في المغرب كذلك مسلم فانه قال فيه في نسخة الدراية شرعية بوجاهة ما لا يكون المذكور في الصحاح كذلك فممنوع اذ لم يعثر فيه كون الضرب بجمادات من حيث عدم العقل والخلق الحق هذا الباب باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لما قالوا في فصل الحائط لما ذكر قوله ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 بقي اشكال في عبارة الكتاب وهو ان الذي يظهر ما ذكر في كتب اللغة وما ذكره الشرح ههنا ان لا يكون النسخة الا بالرجل فيلزم ان لا يوجب قوله او زبنا في قوله ولا يضمن في نفيته بجمادات من حيث عدم العقل والخلق الحق هذا الباب باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لما قالوا في فصل الحائط لما ذكر قوله ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 كان خطأ في مفهوم النسخة لا يقال ذكر الرجل محمول على التاكيد وذكر الذنب على التجريد لانا نقول اعتبار التاكيد والتجريد معا بالنظر الى كلمة واحدة موضع واحد مستغذ لانتفاء بينهما كما لا يخفى على الفطن بل التاويل الصحيح ان يحيل النسخة المذكورة في عبارة الكتاب على مطلق الضرب بطريق عموم المحذور فيصح ذكر الرجل والذنب كلاهما لما اشكال تام في قوله والسائق فها من لما اصابته بيد او رجلها والثابت فها من لما اصابته بيد او رجلها...
 هذا انظر القدر ويرى في مختصره قال المصنف والمراد النسخة وقال صاحب النهاية في شرحه اى من قوله لما اصابته بيد او رجلها وقال انما فسر هذا الامة كان يجوز ان يراد بقوله لما اصابته بيد او رجلها هو المولى وقد ذكرت انه يضمن فيه السائق والتام من غير خلاف احد وانما الاختلاف في النسخة ولو لم يكن هذا...
 انما لا يحد من ان يكون ذلك بالمولى وشبه الاختلاف فيه وليست الرواية كذلك انتهى ودفق في أثره كثير من الشرح منهم صاحب العناية أقول فيه خلل اما اوله فلان الظاهر من قولهم اى من قوله لما اصابته بيد او رجلها ان يكون المراد بالاصابة بيد او بالاصابة بجمادات من حيث عدم العقل والخلق الحق هذا الباب باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لما قالوا في فصل الحائط لما ذكر قوله ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 اذ لا يطلق على الاصابة باليد النسخة وانما يطلق عليها الخط اذا ضربت باليد ولو سلم إطلاق النسخة عليها لكانت بطريق التجريد فلا يخفى ههنا اذ لا فرق بين المولى باليد وبين غيره الذي هو الضرب باليد في وجوب الفها من سماع السائق والقائد للاختلاف احد فلا شيء لان يكون المراد احد جهاد دون الآخر وانما بينهما فلان القدر ويرى ان يحد من اختلاف في مسألة السائق اصلا حتى يلزم من توهم ان يكون المراد بقوله لما اصابته بيد او رجلها هو المولى اثبات الاختلاف في المولى وانما الذي بين الاختلاف في ما يتك المسئلة ههنا هو المصنف رد وذا في تفسيره ومراد القدرى بالنسخة لانه انما هو التفسير كما لو فهمه كلامهم ثم أقول الحق ان معنى قول المصنف والمراد النسخة هو ان مراد القدرى بقوله او رجلها في مسألة السائق وبقوله دون رجلها في مسألة القائد هو النسخة وانما فسر غير ذلك لغيره قوله في مسألة القائد دون رجلها اذ لو كان مراده المولى لم يفرق ذلك وان وطى الدابة بجمادات من حيث عدم العقل والخلق الحق هذا الباب باب ما يحد منه الرجل في الطريق من الممر من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه لما قالوا في فصل الحائط لما ذكر قوله ولا يحد من صحتها بل هي الأصل في الأمور الشرعية...
 السابق فيمكنه الاحتراز عنه وغائب عن بصير القائل فلا يمكنه التحرز عنه أقول لتأمل ان يقول ان يد الدابة ايضا غائب عن بصير القائل اذ القائل لا يفرق بين...

وبالحقيقة يبقى خلا البيان فاعيد انشاء في حقها بعد الموت لم يبق محلا للبيان فاعيد انشاء اطرافها واحدا مرتين في حقها فمستبعد ذلك في قولنا
ما اذا قل كل واحد منهما محل حيث يجب قيمة اعلم ان كل واحد منهما محل لكل واحد منهما من ذلك ان القياس بان يتوحد الحق في المحل كونه في نفس
وانما هي اذ مرت في حق النسخ فاشبهه بالثقل في المحل الى الحق فينقذ بقول الضمير في النفس وان اطراف في حقها قال من يقاين بين
الموت في حق صفة واعيد قيمته والاشارة مسكلة لاشي له من القضاة عند جليقة وقالوا انشاء مسك العبد اخذ من القضاة اخذ من حصة وقال
الشأن في يفتت كل القيمة في مسك الحجة كانه محمل الضمان مقابل الفاني في الباقي على ملكه كما اذا قطع اجك بدينه او فاقا احك عليه وتحقق ان المال في فائتة في
الذات وفي حدة حتى لا طرف لسقوط اعتبارها حتى الذات قصير عليه واذا كانت معتبرة وقد حذا بلان النفس من حدة بتقرب حذل المنفعة والضم
بتقرب القيمة الكل فوجب ان يملك الحجة دفعا للضرر برعاية للمال في خلاف ما اذا قطع حتى كانه ليس في معنى المالية وتختلف على المد بانه لا يقبل الانتقال
من ملك الى ملك وفي قطع احك الدين دفعا احك الجدين لوجودها فوجب حسن المنفعة وكلها ان معنى المالية لما كان معتبرا لوجب ان يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما
ساقط لعل ان يترتب ثوب غير خرقا لحاشاء المالك بلع التولية وفتتة قيمته وانشاء مسك الثوب وضمته النقص ان دله

بحرية فبادر الاشتباه في قولنا في هذا التام شرب من الاشكال لان الحق على اعتبار حالة الموت وان كان للميت الا انه لا يتقرر عليه بل ينقل الى المولى بالوراثة فكل
من له الحق في المال على كلتا الحالتين هو المولى فلا اشتباه الا يري الى قول الحق في صورة العمد على اعتبار ان يكون الحق للعبء والمولى هو الذي يتولاه اذ
لا وارث سواه فلا اشتباه فيمن له الحق وان ادعى ان نقل من له الحق ابتداء كان في حقية الاشتباه والتقصي لقطع الاحقاق السرية واتحاده بالنظر الى الاستم
والمال غير مفيد في دفع ذلك نتيجة الاشكال على صورة العمد فان حق اقتصاص في ما يتك الصورة للعبء على اعتبار حالة الجرح لكون العبء يبق على اصل الحق في
حق اقتصاص كما صرح به للمولى على اعتبار حالة الموت بنا على اصل ابي حنيفة من ان حق استيفاء اقتصاص ثابت للوارث ابتداء من غير ان يتخلل له بطريق
المورثة كما في الدية لان ملكا اقتصاص انما يثبت بعد الموت والميت ليس من اهل لانه ملك لغيره ولا يتصور لغيره من لم يمت بخلاف الدية لان ايسر من اهل الملك
في الاموال كما اذا جيب شيك يوقيل بهما صيد بعد موته على ما تقررك في اول باب الشماذة في اقبل من كتاب اخباريات فيلزم اشتباه من له الحق ابتداء في صورة
العمد ايضا على اصل ابي حنيفة فلا يطر الفرق بين صورتى اخطاء والعمد بالوجه المذكور في الكتاب على اصله فلاتيم التقريب على قوله في مسئلتنا فليتأمل في
الرفع قوله وبعد اشتبه بقي محلا للبيان فاعيد انشاء في قضاة اتقول لقائل ان يقول الظاهر المطابق لوضع المسئلة ان يقال فاعيد انشاء في حق من وقع
العلق عليه وهو احداهما المستعين بالبيان فامل في التوجيه قوله ونحن نقول ان المال في فائتة في الذات وهي معتبرة في حق الاطراف لسقوط اعتبارها في حق

الذات قصرا على تعال جمهور الشرح في حل هذا الكلام معني ان المالية معتبرة في حق الاطراف كما انها معتبرة في حق الذات لسقوط اعتبار المالية في حق
الذات قصرا على تعال لان اعتبار المالية في حق الذات تقتصر ساقط بالاجماع على التفسير فاما المالية على الذات فتسبب بل معتبرة في حق الذات الاطراف جميعا فليدع بحله ما قاله اتقول على
هذا المعنى يكون كلام المصنف هنا بنا فيا لما ذكره في تعليل المسئلة المارة في صدره ان الفصل من قبل الى حنفية ره ومحمد حيث قال ولان فيه
في العبء معنى الآدمية حتى كان كلفنا وفيه معنى المالية والآدمية اعلاها فوجب اعتبارها با بدار الادنى عند تعذر الجمع بينهما انتهى فان مدلول ما قاله هنا
ان المالية التي هي ادنى من المالية مصدرية في حق ذات العبء لتعذر الجمع بينهما وبين الآدمية وانما المعبرة فيه هي الآدمية عند ابي حنيفة ومحمد ومدلول
كلامه هنا على المعنى المذكور ان المالية معتبرة في حق ذات العبء واطرافه جميعا عند استناب فيهما تارة في الخفي ثم ان صاحبا لخاصة من بين هؤلاء الجمهور
قال في تقرير المعنى المذكور ونحن نقول ان المالية فائتة في الذات وهي معتبرة في حق الاطراف لان اعتبارها في حق الذات اي جميع العبدن وحده مقتصر
عليه ساقط بالاجماع فان الشرع قد اوجب كمال الدية بتقويت جنس المنفعة بتقويت الاطراف انتهى اتقول في خيل را عدا ما والا فلانه فسر الذات بجميع
وليس يصح لان جميع العبدن من الاطراف قال في الصحاح بدن الانسان جسده وقوله تعالى فاليوم ننجيك بدينك قالوا اجسد لا روح فيه انتهى و
انما المراد بالذات ما يقابل الاطراف وهو النفس والما فيها بازاله الرجح وانما بنا فلانه ملل سقوط اقتصا ر اعتبار المالية على الذات بقوله فان اشرع قد اوج
كمال الدية بتقويت جنس المنفعة بتقويت الاطراف وليس بسبب لان ايجاب الشرع كمال الدية بتقويت ذلك لا يدل على اعتبار المالية في حق الاطراف
بجواز ان يكون ايجابه اياه للآدمية كما في تحرير وقال تاج الشريعة من الشرح في حل كلام المصنف ره هذا المعنى ان اعتبار المالية في الاطراف لا في
الذات لانها بسلك مسلك الاموال ولما لا يخلها العائلة وفسر الذات في قول المصنف ره المالية فائتة في الذات بالعبء حيث قال في ابي العبء قال

في شرح قوله لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا على تعال ان سقوط اعتبار المالية مقتصر في انفس لاقى الاطراف ووجب لضمان بدل الآدمية لا ل
المالية ولما لا يخلها على عشرة آلاف بل ينقص عشرة فليكون المالية في العبء باعتبار الاطراف انتهى اتقول هذا المعنى هو المطابق لما ذكره المصنف في تعليل
المسئلة

كتاب الديارات

ولكن اليمين مشروطة بما وجب له اليمين والقسمه فشرعت للدينه اذا اكلوا من شئ من ثمره ليعلموا انهم قد اكلوا من ثمره
 فاذا اكلوا من ثمره من القصاص شرع الدينه حتى يثبت بالقتل المجرم منهم فظهر الوجه القليل بين اظهرهم لا ينكروا لهم اذ وجبت بتقصيرهم
 في المحافظة كافي القتل الخطا ومن ادى اليه من اليمين حتى يحلف ان اليمين فيه مستحقه لاذ اكلوا من ثمره ليعلموا انهم قد اكلوا من ثمره
 محاولون النكول في الاموال لان اليمين بدل من الحق فلهذا يستعبدون للمدعي وفيما نحن فيه لا يسقط بين اليمين والدينه هذا الذي ذكرناه
 الاولى لثقل على جميع اهل الحلة وكذا الذي على المعصي ليعلم انهم قد اكلوا من ثمره ليعلموا انهم قد اكلوا من ثمره
 ان كل واحد من الاطراف يكون على حدة في القصاص هكذا الجواز للصوص حتى يثبت في جوفه لا يثبت الا باليمين ان القصاص يسقط القصاص والدينه
 الباقين من اهل الحلة ويقتل كل واحد من اليمين على حدة وفيما نحن فيه لا يسقط بين اليمين والدينه هذا الذي ذكرناه
 اذ اكلوا في مكان ينسب للدينه حتى يقتل عليهم وفيما نحن فيه لا يسقط بين اليمين والدينه هذا الذي ذكرناه

صوت الكفارات اليمين ولا يجوز من مال الزكوة الاعلى سبيل الاستقراض على بيت المال انتهى ثم ان نذر القدر من التوجيه انما يحتاج اليه على ما روي حديث عبد الله
 بن سبل بن ابي عمه كما وقع في الصحاح واما ما رواه سعيد بن المسيب كما وقع في شرح الآثار للطحاوي قصر على الزهري واخره كثير من الحديثين عن الزهري عن سعيد
 بن المسيب بنهم عبد الرزاق رواه في مسنده ونعم ابن ابي شيبة رواه ايضا في مسنده ونعم لوقادى رواه في مسنده وفي غرقة خيرة جابر بن عبد الله بن مسعود
 القسامه والدينه على اليهود جميع بن وقد ذكره الحسن اجمالا من قبل حيث قال وروي ابن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم يدا اليهود في القسامه وجعل لده
 عليهم لوجود القتل بين اظهرهم فصله الشرح حيث قالوا روي الزهري عن سعيد بن المسيب ان القسامه كانت من احكام اهل بيته فقرر ما روي رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سلم في قتيل من الانصار وحدثني حب اليهود وغيره وذكر الحديث الى ان قال فالزم رسول الله صلى الله عليه وسلم الدينه والقسامه انتهى وكذا امر ابي ابي القاسم
 والدينه معا على اليهود ظاهر على ما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل خيبر ان نذر قتيل وجدين اظهركم فما الذي يخرجكم عنكم فكتبوا اليه
 ان مثل هذا الحادثة وقعت في بني اسرائيل فارتل الله تعالى على موسى عليه السلام امر ان كتب نبيا فاسال الله تعالى مثل ذلك فكتب اليهم ان الله تعالى
 اراد ان اخاركم ثم سمعتم رجلا فيخافون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا ثم يعرفون الدينه قالوا الله قضيت فنبينا بالناس موسى اسي بالوجه كذا ذكر الحديث في
 الكافي والبراء وغيره فبظن ان نشاء الحجت المروية عنهم الا حاطة بحجج انب القسامه غير قوله وكذا اليمين تجري عما وجب له القصاص والقسامه فاشترط
 لقب الدينه اذا انكروا اهل شرعت ليعلم القصاص بتجريمهم عن اليمين الكاذبه فيقربوا بالقتل فاذا اكلوا من ثمره حصلت البراءة عن القصاص اقول الظاهر ان
 المراد بهذا هو الجواب عن قول الشافعي رحمه الله وان اليمين عند الشرع مبرأ للمدعي عليه لكن يروى عليه انه انما يتم فيما اذا ادعى ولي القتل المجرم فان كان
 حينئذ هو القصاص على تقدير ان يقر وان ذلك فاذا اكلوا من ثمره حصلت البراءة عنه واما فيما اذا ادعى القتل الخطا فلا يتم ذلك لان اوجب حينئذ هو الدينه على
 تقدير ان يقر وانه فاذا اكلوا من ثمره حصلت البراءة عنه بل تجب الدينه عليهم ايضا عندنا ويمكن ان يقال ولي القتل وان ادعى القتل الخطا
 يحلف اهل الحلة بانما قتلناه ولا علمنا له قاتلا باطلاق القتل عن قيد العمد والخطا فيجوز ان وقع القتل منهم عدا ولم يعلم الولي بل ظن انهم قتلوا او بين خطا وقلو
 قروا في مثل ذلك بالقتل العمد تجزأ عن الايمان الكاذبه بنا على اطلاق القتل في تحليفهم ليعلم القصاص فاذا اكلوا من ثمره حصلت البراءة عنه قطعا فان قلت اذا
 كانت دعوى الولي مخصوصه بالقتل الخطا وكيف يصح اطلاق القتل عند التحليف وهل له نظير في الشرع قلت لا غير في ذلك وله نظير في الشرع الا يرى انه
 لو ادعى الولي على واحد من اهل الحلة يقتل فريه عدا او خطا وتختلف خمسون منهم بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا كما اختلف كذلك لو ادعاه على جميعهم على ما سيجي
 في الكتاب فقام وان حل هذا المجل بهذا الوجه مما يضطر النبي في تصحيح كلام المصنف رحمه الله وان كان يرى تفسقا في باي الاري قوله ثم الدينه يجب بالقتل
 الموجود منهم ظاهر الوجود بالقتل بين اظهرهم لا ينكروا لهم قول الوجه لذكر قوله لا ينكروا لهم من اجل ان يذكر بطلان ما يانهم لانا الان بعد بيان سوابقنا
 واما ما وجب نكولهم فانما ياتي بيانه من بعد لقوله ومن الى منهم اليمين حبس حتى يحلف فلا ارتباط لقوله لا ينكروا لهم بخلاف ابعده ولان الظاهر ان قوله ثم الدينه
 يجب بالقتل الموجود ومنهم ظاهر النج جواب عن قول الشافعي رحمه الله انما كان في سائر الدعوى يعني ما عدا اليمين في الشرع لمزنا كما في سائر الدعوى
 فالرافع له ان يقال الدينه انما تجب بالقتل الموجود ومنهم ظاهر الا بايا منهم فلم يكن اليمين لمزنا كما في سائر الدعوى فقول لا ينكروا لهم مشروط في
 وقوع ذلك وانما اللازم ان يقال بطلان ما يانهم كما لا يخفى هو قوله ومن الى منهم اليمين حبس حتى يحلف قال تاج الشريعة نذر اذا ادعى الولي القتل
 عدا ما اذا ادعاه خطا فكل اهل الحلة فانه فيض بالدينه على عاقلة ولا يجنبون يحلفوا انتهى واما سائر الشرح فلم يقيده احد منهم هنا مثل قيد ما لا يشترط

اليمين

اليمين

اليمين

تكملة الدييات

[illegible]

ان الجنين على ما صرح به في عامة كتب اللغة الولد وادام في البطن كيف يقصد ان يوجد فيه جنين واحد وهو في البطن امه اما وجوده مع امه فهو بمنزلة علقان فيه كليون
الحكم هناك للام دون الجنين والاني ان ذكر الجنين يعني عن ذكر السقط لان السقط على ما صرح به في كتب اللغة الولد الذي سقط قبل تمامه والجنين يعبر تمام خلق
غير تمامه والثالث ان قوله ليس به اثر الضرب غير كاف في جواب المسئلة اذ لا بد فيه من ان لا يكون به اثر الجراحة والخلق ايضا كما تقر فيما سبق فالافتقار
بما على نقي اثر الضرب للتفسير والاخر ان يقال ولو وجد فيه ولد صغير ساقط ليس به اثر القتل فلا شيء عليهم تبريره قوله وان كان به اثر الضرب وهو تمام خلق
وجبت القسامة والدية عليهم لان الظاهر ان تمام خلق يفصل حيا فان قيل الظاهر لصالح اللعق دون الاستحقاق ولما اقامنا في عين الجنين ولسانه وذكره
في العلم بحكمة حكومتها عدل عننا وان كان الظاهر سلامتنا اجيب انما لم يجب في الاطراف قبل ان يعبر عنها بما يجب في السليم لان الاطراف ليسك بها
مسلك الاموال وليس لها تعظيم النفوس فلم يجب فيها قبل العلم بالصحة قصاص او دية بخلاف الجنين فانه نفس من وجه غصون من وجه فاذا انفصل
تمام الخلق وبه اثر الضرب وجب فيه القسامة والدية تعظيما للنفوس لان الظاهر انه قاتل لوجود دلالة القتل وهو الاثر اذا الظاهر من حال تمام خلق ان
يتم فصل حيا واما اذا وجد ميتا ولا اثر به فلا يجب فيه شيء لان حاله لا يفرق حال الكسيرة واذا وجد الكسيرة ميتا ولا اثر به لا يجب فيه شيء فكذا انما قال جمهور المشركين
ورواها صاحب العناية جوابهم الذي هو حيث قال بعد ذكر السؤال والجواب نذكر كما ترى مع تطويله لم يرد السؤال وربما تراه ولان الظاهر ان المكين حجة الاستحقاق
الاموال وما يسلك بها مسلكها فان لا يكون فيما هو اعظم خطرا اولى انتهى اقول ليس الامر كما زعمه فان حاصل جوابهم منع عدم كون الظاهر حجة للاستحقاق
في باب القسامة فانه يكون حجة للاستحقاق في تعظيما للامر للنفوس وصيانة لما عن الادبار ولما اقاموا ليدية بالقتل الموجود منهم ظاهرا لوجود القتل
للمسرحهم بقوله لان الظاهر ان المكين حجة للاستحقاق في الاموال وما يسلك بها مسلكها فلان لا يكون فيها
اعظم خطرا اولى ممنوع فان ما زعم من عدم كون الظاهر حجة في الاموال وما يسلك بها مسلكها
مرفوضا لما زعم من عدم كون حجة في النفوس امدار امر خطير ولا شك ان امدار التحريم من اولى من امدار التحريم ثم قال صاحب العناية والصواب ان
قال الظاهر حسنا اعتبره وافعالا ما عسى يدعى القاتل عدم حيوته واما دليل الاستحقاق فهو حديث حمل بن مالك وهو قوله صلى الله عليه وسلم اكلت كبد الكهان
وهو افدوه انتهى اقول يروى عليه ان حديث حمل بن مالك يروى في جنين انفصل ميتا وموجبه العقرة وهي نصف عشرة الدية واما ما يروى رسول الله صلى الله عليه
وسلم في حيث قال قدوه لكونها بدل النفس كما تقر في باب الجنين الكلام ههنا في جنين انفصل حيا بنا وعلى ان الظاهر ان تمام خلق يفصل حيا والجنين
اليه القسامة والدية كما ذكر في الكتاب قايين هذا من ذلك وقد كان صاحب العناية ذكر حديث حمل بن مالك في باب الجنين على تفصيل حيث قال وهذا
حديث حمل بن مالك باجمار الهامة وارجعهم المشوختين قال كنت بين جبالين اتي في ضربت احداهما لبطن صاحبها ليعود وسقط اذ اوسط خيمة فالتقت جنينا ميتا
فقتلهما اوليا فوالا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليا السلام لا وليا والاضاربة دونه فقال اخو ابي ابي من لا صلاح ولا استئصال ولا شربة الا
شربا في بطن فقال عليا السلام ارجعهم كسج الكهان وفي رواية اخرى وارجعهم العرب قوم افدوه الحديث وكا نه نسي ما قدرت يداه قوله واذا وجد ميتا

كتاب الديارات

[illegible]

三

قال وان ادعى على واحد من عديهم سقطت عليهم وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فحينئذ واحد منهم
لا ينافي ابتداء الامر لانه من غير خلاف ما اذا علم ان القاتل ليس من عديهم فافهم ان اذا كان القاتل من غير عديهم فلهذا لا يثبت له
على هذا النظام وكان اهل الجلالة لا يعرفون بغير ظهور القاتل بين الظاهر ولا بد من ادعى القاتل على عديهم او مقتنع دعواه عليهم وسقطت فلهذا قال
واذا ادعى قومه بالسيف فاحلوا عن قاتل فغير على اهل الجلالة لان القاتل بين الظاهر والحفظ عليهم لان يدعيه وليا على اولئك او على رجل منهم
بعبته فاحلوا عن اهل الجلالة شئ لان هذه الدعوى تضمنت براءة اهل الجلالة عن القسامة قال ولا على اولئك حتى يقيموا البيعة لان بغير ذلك لا يثبت
للقاتل الذي يدعيه ما يسقط به الحق على اهل الجلالة لان قوله حجة على نفسه وكذا وجد قاتل في معسكره اقاموا بيعة من اهل الجلالة لا يجد في اهل الجلالة
وجن في جناب او سبطا ففعل من يسكنها بالدية والقسامة وان كان خاسر جاسم الفسقاط فعلى اقرب الاخوية اعتبار الوليد عند انعدام الملك
وقال صاحب الغاية وما لا يلزم بالاختصاصية في استحقاق الدية حتى قال في الدار المستقيمة في يد اهل الجلالة لا يوجب فيها قاتل لان الجرح على عاقلة المالك لا يثبت له
لا يجر واليد فلم يثبت هنا المالك الا بالبيعة التي ذكر في معراج الدراية ما يوافقه حيث قال وفي جامع الكرامسة اعتبر ابو حنيفة المالك لا يجر واليد في البيعة
وهنا لا يثبت ذلك الا بالبيعة فلا يثبت له القسامة عليه انتهى اقول نبال التوجيه شئ لان الملك في البيعة لا يثبت له كان المشتري الاحمال ولذا انشا النزاع بين ابي حنيفة
وصاحبين في تلك المسئلة اذ لو كان الملك ايضا المالك لما صار على اختلاف واقفاته بحجة من اهل الجلالة على امره ان كان الملك هناك لم يشتري فكيف يثبت للمالك
اذا كان يد الملك اذ ثبوت يد الملك لا يثبت ثبوت نفس الملك ايضا فيلزم ان يجمع على الدار المستقيمة في حاله واحدة بلكان وبها ملك التابع وبها لم يشتري وهو
محال وان اريد يد المالك غير محتواه الظاهر ان اليد التي كان لصاحبها ملك في الاصل وان زال ذلك الملك في الحال بالبيع فما مضى اعتبار شئ ذلك الامر
الرائع في ترتيب الحكم الشرعي عليه في الحال وهل يلزم ان يثبت ذلك اصلا لا ما هنا الا على المالك بالمال الصادق قوله وان ادعى على واحد منهم غيرهم سقط
وقد بيناه من قبل قال صاحب الغاية يريد به قوله هذا الذي ذكرنا اذ ادعى الولي القاتل على جميع اهل الجلالة انتهى واقفي اثره يعني اقول الظاهر ان ادعى قومه
ما اذا ادعى على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلما وجدنا بالاولاد جينا بالقياس وهو متبع فانه هو المطابق لانه المسئلة التي ذكرنا انصف به هنا دون اهل
عليه الشارحان المزبوران كما لا يخفى فلو لم وجبه الفرق وهو ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فحينئذ واحد منهم لا ينافي ابتداء الامر لانه
اقول القاتل ان يقول ان اريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم بدون ان يتعين خصوصه فهو مسلم لكن لا نسلم ان تعيينه واحد منهم
لا ينافي ابتداء الامر فحينئذ ان ابتداء الامر اذ كان القاتل منهم بدون ان يتعين خصوصه وتعيينه واحد منهم يلزم ان يتعين خصوصه وان كان منهم لا يثبت
ان يتعين خصوص القاتل فينا في عدم تعيينه وان اريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم سواء اتعيين خصوصه او لم يتعين فهو ايضا مسلم
اذا لا يظهر وجوب كون الجناية الصادرة عن واحد منهم عند تعيين خصوصه سببا لوجوب العزم عليهم جميعا الا يرى اذ اقر واحد منهم بعبته قبل القاتل الموجود بين الظاهر
او ثبت ذلك بالبيعة لا يجب شئ على غيره اصلا فان قيل يجوز ان يكون سبب وجوب العزم عليهم جميعا عند تعيين خصوص القاتل منهم كونه قاتلهم فلهذا ايضا تقدير
تبركهم المنصرفة لعدم احد من يثبت ذلك القاتل الظاهر كما يشعر به قول المصنف في باب العزم انما يعرفون بغير ظهور القاتل بين الظاهر ولا بد من ادعى القاتل على عديهم او مقتنع دعواه عليهم وسقطت فلهذا قال
على هذا النظام قلنا ذلك انما يظهر اذا علموا قاتل ذاك النظام فتم كذا المنصرفة وما اذا لم يعلموا ذلك بان كان قاتلهم فحينئذ لا يلزم ذلك مطلقا لعدم احتياطهم في حفظ
الحالة ليتمكن ما اذا اقر واحد منهم بعبته بالقتل او ثبت ذلك بالبيعة فانه لا يجب على غيره شئ هناك مع تحقق ذلك لسبب فيه ايضا قاتل في التوجيه وذكر
في الشرح نقلا عن الميسر انه روى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يسقط القسامة والدية عن اهل الجلالة لان دعوى الولي على واحد منهم بعبته يكون له
لا اهل الجلالة عن القسامة فان القسامة في قاتل لا يعرف فانه فاذا ادعى الولي انه يعرف القاتل منهم بعبته صار سببا للعزم عن القسامة وذلك صحيح منه انتهى
نزد الرواية انما عرفت دراية والده اعلم بالصواب قوله ولان اهل الجلالة لا يعرفون بغير ظهور القاتل بين الظاهر ولا بد من ادعى القاتل على عديهم او مقتنع دعواه عليهم وسقطت فلهذا قال
دعواه عليهم وسقطت فلهذا قال لا يثبت له القاتل على اهل الجلالة بل على اهل الجلالة بعبته فانهم لو لم يعرفوا بغير ظهور القاتل بين الظاهر ولا بد من ادعى القاتل على عديهم او مقتنع دعواه عليهم وسقطت فلهذا قال
الولي فاذا ادعى الولي على واحد منهم بعبته دون غيره لم يسقط العزم عن غيره منهم لعدم شرط العزم وهو دعوى الولي عليهم فلهذا في الغرض وحله
لا يثبت بدون التحصن قال العيني فاعلم ان قوله وجبه الفرق السقوط قال واذا سقطت قومه بالسيف لم يوجب في كثير من الشرح والسند
لم يشهد ما اكثر الشرح استثنى قلت ومن هذا الوجه ما فيه من الوجهين كسائر ما عليه الفاس في الموضعين قوله واذا ادعى قومه

وله ان القسامة انما تجب بناء على كسر القتل ولهذا لا يدخل في الدية من مات قبل ذلك وخالف محمد والقتل الذي لا يورثه فثبت على عاقلة من عاقلة في المعاقلة او وحيد
 قتل في داره فليس لان حاله قتل وقت الدار على حكم ملكه فصار كانه قتل نفسه فيجوز مدونه وان دخل في بيت وليس معي انا الذي وجد احد ما مد يده قال ابو يوسف انه يتعين
 الاخر الدية وقال محمد لا يتعين لانه يمكن ان يقتل نفسه ويحتمل ان يقتل الاخر فلا يضمنه بالشك ولا في يوسف وان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان اليوم ساطعا كما اذا وجد
 قتل في محلة ولو وجد قتل في قرية لا مدونة فثبت على حنفية ومحمد القسامة عليها كثر عليها الامان والدية على عاقلة اقرب القسامة التي في النسب قال ابو يوسف
 القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمراة ليست من اهلها فاشبهت النسب وهما ان القسامة تبقى النصف
 ونحوه القتل من المراة متحقة قال المتأخرون ان المراة قد دخل مع العاقلة في القتل في حذو المسئلة لانها اقرب العاقلة وانما القتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل
 قتل في ارض رجل الى جانب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه اقرب منه فانهم من اهل القرية

كتاب المعاقل

المعاقل جمع معقله وهي الدية وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الماء من ان تسفل اي تسفل

المرتبة معا انما وله الصورة الثانية وهي ان كان عاقلة لميت غير عاقلة الورثة فظاهر وانما وله الصورة الاولى وهي ان كان عاقلة لميت عاقلة الورثة
 فلان عاقلة من عاقلة او انما يتبع نسبهم الى الورثة كما يتبع نسبهم الى الميت بل يكون نسبهم الى الورثة اولى به لان الدار لما كانت حال ظهور القتل للورثة
 لا للميت وكان وجوب القسامة والدية بناء على ظهور القتل كما ذكره المصنف روى الدليل كانت الدية على عاقلة الورثة لا على عاقلة الميت وقال صاحبها
 في شرح قول المصنف روى فثبت على عاقلة الورثة اي على عاقلة ورثة لولدها ومعد قتلها في الدار المملوكة لورثة لانها ميتة وميت ليس من اهل الملك كانت الدية
 عليهم وانما قال الدية على عاقلة بناء على الظاهر وهو ان عاقلة الوارث والمورث متحدان كان في موضع تختلف العاقلة ينبغي على قياس هذه الطريقة وهي
 ان الدار مملوكة للورثة لا للميت ان تكون الدية على عاقلة الورثة وهي الاصح وعلى قياس طريقة ان غيره لو وجد قتل فيها كانت القسامة عليه دون عاقلة
 يجب ان يكون الدية على عاقلة القاتل كذا في السبوط انتهى اقول لا يذهب على ذي فطرة سليمة ان هذا اولى بما ذكره صاحب الغاية الا ان في تقريره ايضا
 شيئا من الكثرة فلا يرجح ما قرناه من قبل تامل ترشد قوله وان القسامة انما تجب بناء على ظهور القتل ولولا الاية دخل في الدية من مات قبل ذلك

وحال ظهور القتل الدار للورثة فثبت على عاقلة من اعترض عليه ان الدية انما وجبت على عاقلة الورثة فانما وجبت للورثة فكيف يستقيم ان يقتلوا عنه ثم
 انما يجب للمقتول حتى يقتل من ابيه ومنه ومنه وصاياه ثم يخلف الوارث فيه وهو نظير النسب والمعتوه اذا قتل اباة وجب له دية على عاقلة وتكون ميراثا كذا
 في الغاية وعليه اكثر الشراح اقول يرد على ظاهرها الجواب انه ينافي ما ذكرني وضع جواب المسئلة فان المذكور فيه دية على عاقلة لورثة عند الجنيته
 ومقتضى جواب الاعتراض ان تكون دية لالورثة ويكون دفعه بان المراد المذكور في وضع جواب المسئلة ان دية المقتول على عاقلة لورثة في ثانی الحال
 تفسير لهم انما افاد عن المقتول بعد ان كانت له اول ومثل هذا التسامح في العبارة ليس بعجز في كلمات الشافعي ثم اقول بقي هنا اشكال قوي وهو انه
 قد مر ان دعوى ولي القاتل شرط لوجوب القسامة والدية ودلى القاتل فيما نحن فيه هو الورثة فلا بد من دعواهم فليزعم ان يكون دعواهم على أنفسهم لان الدار
 كانت لهم حال ظهور القتل ولا يخفى فانيه ويكون دفعه ايضا يحمل فليتأمل واجاب صاحب الغاية عن اصل الاعتراض بوجوه آخر حيث قال قلت العاقلة

من ان تكون ورثة او غير ورثة فما وجب على الورثة من العاقلة يجزى للورثة ثم اقول السين الشئ اما اول فلان الدية انما لا بد من بيع من انواع مخصوصة لئلا كما تقرر في اول
 الديات وبعض ذلك لا يسمى دية كما صرح به فلو كان ما يجب للورثة من العاقلة ما وجب على غير الورثة ثم فقط لما تقرر جواب هذه المسئلة وهو قوله دية
 على عاقلة لورثة لان دية المقتول مجموع ما يجب على العاقلة كالم يجب على بعض منهم وانما ثانيا فلان المخرج والمذكور في الاعتراض المرفور انما هو ان يكون
 الذين يقتلوا عنهم هم الذين يقتلوا عنهم وهم الورثة كما ينادى عليه قول اخر من فكيف يستقيم ان يقتلوا عنهم لهم لان من وجبت الدية عليهم عين من وجبت
 لهم حتى يقال ان من وجبت الدية عليهم غير الورثة ومن اوجب لهم الورثة فلا تخا وعلى ان العاقلة اذا كانت اعم من ان يكون ورثة او غير ورثة كما صرح
 ذلك الجواب يكون الورثة ايضا من وجبت لهم الدية لان الدية انما تجب على العاقلة كالم على بعض منهم فليزعم اتحاد من وجبت الدية عليهم ومن وجبت لهم
 بالنسبة الى الورثة لا محالة فلا يصح الجواب المرفور على كل حال كما لا يخفى

كتاب المعاقل

اقول كذا وقع العنوان في عامة المصنفات لكن كان ينبغي ان يذكر العواقل بدل المعاقل لان المعاقل جميع المقتله وهي الدية كما صح به المصنف وغيره فيصير
 كتاب الديات ومنه راجع كونه هو ديا الى التكرار ليس تباه في نفسه لان بيان اقام الديات واكثما قد مر متون في كتاب الديات وانما المقصود بالبيان

بوخذ منها كل الدية لما ذكرنا اذا كان جميع الدية في ثلاث سنين فكل ثلث منها في سنة وان كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما مراد على الثلث الى تمام الثلثين في السنة الثانية وما مراد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عن افعوى ماله في ثلاث سنين وقال الشافعي ما وجب على القاتل في ماله فهو مال لان التاجيل للتخفيف لتعمل العاقلة فلا يلحق به العمد المحض ولان القياس باباؤه والبشرم ورد به مؤجلة فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلاث سنين اعتبارا للجزء بالكل اذ هو بدل النفس

ومن خرج العام القابل ويخرج المكان كون الخروج للعام القابل في الماضي بان خرج العطاء في الماضي للعام القابل اي لاجل العام القابل بطريق تعيين عطاء غلبت العام الاتي ايضا المصلحة لانه لا يخرج في السنة الاولى ايضا كلامه وهو انه قال في جواب ابنه المسئلة بوخذ منها كل الدية ولا شك ان كل الدية لا تؤخذ من العطاء التي خرجت للعاقلة اجمع لا ما خرجت للقاتل فقط لانه يمكن ان يقدّر المضاعف في قوله ولو خرج للقاتل اي لو خرج للعاقلة لتقدير المضاعف طريقه معودة فحينئذ يتبين جواز المسئلة كما لا يخفى قوله بوخذ منها كل الدية لما ذكرنا قال الشارح قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله لان الوجوب بالقضاء اقول اذ لم يخرجوا اجتماع سنين الصواب في ذلك ان قوله لما ذكرنا دليل على قوله بوخذ منها كل الدية في جميع الاحوال كما يكون قوله المذكور اشارة الى قوله لان الوجوب بالقضاء اذ لا تأثير لكون الوجوب بالقضاء في ان يؤخذ من الدية من العطاء انما خرجت في سنة واحدة في سكتها بغيره بل انما يكون قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله يحصل المقصود فانه يصلح ان يكون وايضا عليه اذ ان كان لا يخرج على ذي مسئلة فخرج لوجوب قوله الشرع لوجوبه على قاتله في المستقبل يصلح جعل ذلك اشارة الى قوله لان الوجوب بالقضاء ولكن جعله وليا على ما وقع ذكره من المستصحب واستطرادوا بالشع وهو قوله معناه في المستقبل وترك ما هو محل المسئلة ومقتضى بالذات بها قال عن الدين بالكلية ما لا يقبل القطرة السليمة على ان لو كان مراد المستصحب ذلك لما اخرج قوله لما ذكرنا عن جواب المسئلة بل كان عليه ان يذكر مقتضى القبول استثناء في المستقبل قوله وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عن افعوى في ثلاث سنين اقول هذا يخرج من اجل ان الظاهر ان خبره في قوله وما وجب على العاقلة انما هو قوله فموتى بالاولى لو كان خبره في ثلاث سنين لم يكن للقاتل في قوله فموتى ماله معنى بل لم يظفر الضمير بموتى قوله فموتى بالاولى اشارة الى ما قبله من كلامه بالاسرة بعينه من لدية باساليب الكلام والقواعد الادبية فان كان خبره قاتله فموتى ماله لم يصح معنى الكلام في المقام فان ما وجب على العاقلة من الدية ليس من ثل القاتل بل ارباب الفتح في تحرير مقامه ان يقال وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل في ماله بان قتل الاب ابنه عن افعوى في ثلاث سنين قوله ان القياس باباؤه والشرع وروده موجب فلا يتعداه الى صاحب العناية في شرح قوله ان القياس باباؤه اي القياس باباؤه ايجاب المال بمقتضى انفسه لا يقتضيه لان القياس من حجج الشرع وهي لا تنقض استثنى اقول امين هذا بشرح صحيح اما الاول فلانه لو كان معنى قول المستصحب ان القياس باباؤه جوازا لا يقتضيه لما ثبت لدينا المذكور منها دعانا فان ايجاب المال بمقتضى انفسه لا يكون حينئذ مخالفا للقياس لان عدم اقتضاها القياس اياه ليس بتعقضا لعدم مخالفتها لما تحقق في الثاني دون الاول فاذا لم يكن ذلك مخالفا للقياس لم يلزم من ورود الشرع بايجاب المال في الخطا وسجلا ان يتعدى خبره لان الذي لا يتعدى مورد انما هو مخالفت القياس كما تقر في علم الاصول واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله وبى اي حجج الشرع لا تنقض ان حججه هو لا يتبين اقتضى مسلم لكن القياس فيما نحن فيه ليس بمسؤول بل هو متروك بالنظر لواروا بايجاب المال فلا محذور باقتضاه عدم ايجاب المال بمقتضى انفسه وان اوجب ان حجج الشرع لا تنقض اقتضى مطلقا اي سواء كانت معمول لا بها او لا فممتنع كيت وجميعه في كتب الاصول بابا للعارضة بين الاول والثانية والخروج ومينوا الحكم ذلك على التخصيص ولعجب من الشارح المزبور انه رفض ذلك من القواعد العقلية بلا ضرورة ارجاعا ثم قال ذلك الشارح فان قيل لا ليس في حقه اخطا فلا يلحق به قلنا دعوى من حيث كونه مالا واجب بالنقل ايترا اقول ان قيد الادب اذ في قوله وجب بالنقل ايترا دعوى في ما في اول كتاب المعاقلة لانه لما قال في الكتاب هناك وكل دية وجبت بنفس القاتل على العاقلة قال ذلك الشارح وغيره في شرح قوله وجبت بنفس القاتل يعني ايترا وقالوا يتبرر عن دية تعجب بسبب اصلح او الادب في القتل اعمد فانه في مال القاتل لا على العاقلة انتهى ودفع الشافعية خبرنا على خبره قوله ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلاث سنين اعتبارا للجزء بالكل اقول قد مر في كتاب ايجابيات انه اذا قتل جماعة واحدة اجمع سنين

تأليفه

١٠

١١

باب في جود الوصية ما يشيئ من ذلك وما يستحب منه وما يكون مرجع عا

والوصية بهذا المعنى هي الحكم على ما استحبته غير واجبة وان القياس يابى جواز ما فعلى به ان يكون بعض المسائل مثل سكة الوصية بحقوق القيد و
 حقوق العباد والمسائل المتعلقة بالوصية المذكورة في كتاب الوصايا بطريق التفضل لكن التحقيق ان هذا لا ينافى لما انما موضوعه في اشرع للمعنى المذكورة
 فيه ايضا لطلب شئ من غيره ليعمله بعد مائة فقط لنقل هذا عن ميسوط شيخ الاسلام حواجر زاوية لكن يشترط استعمال لفظ الايضاح باللام في المعنى الاول
 وبالى في المعنى الثاني فيحتمل ان يكون ذكر المسائل المذكورة على انها من فروع المعنى الثاني لا على سبيل التفضل الى هنا لفظ اقول ما عده تحقيقا ليس بشئ اما و
 فلا ان الشئ يكون من فروع المعنى الثاني للمسائل المذكورة انما هي المسائل المتعلقة بالوضع دون مسائل الوصية بحقوق الله تعالى وحقوق العباد فان استعمال
 لفظ الايضاح فيها باللام لا ينافى ليقال اوصى بحقوق العباد ولا يقال اوصى اليها كما لا يخفى فحق التفضل في حق تلك المسائل من المسائل
 التي ذكرها من قبل اولها شيئا من المعنيين المذكورين قط واما ما ينافى فلان مسائل التبرعات الواقعة من الانسان في مرض موته بطريق التخيير كقوله
 ايضا في كتاب الوصايا ومنها باب اعتق في المرض كما سيجي في الكتاب لا يرب في عدم شمول شئ من المعنيين المذكورين شئ من تلك المسائل فحق التفضل
 التفضل في حق تلك المسائل كلها بالنظر الى ذلك المعنيين معا فمن اين كان ارتكاب جمعها في لفظ واحد يتاويل بعينه مع عدم عموم التمسك
 سندنا تحقيقا بان يثبت في كل ما عده ذلك القائل ثم اقول الوجه في التفضي عن التفضل في حق المسائل التي ذكرها ذلك القائل حل معنى الوصية شرعا كما
 صاحب الرابع حيث قال واما بيان معنى الوصية فالوصية اسم لما اوجب الموصي في ماله بعد موته وتبرع منه ما ذكره صاحب الوقايع حيث قال هي ايجاب
 بعد الموت فانما يشلان بذلك المسائل جلالة كما لا يخفى على المتأمل والوجه في التفضي عن التفضل في حق مسائل كتاب الوصايا كلها من العلاقات و
 المنجزات حمل معنى الوصية شرعية على ما نقله صاحب النهاية عن الايضاح حيث قال ذكر في الايضاح الوصية ما اوجبها الموصي في ماله بعد موته او مرضه
 الذي مات فيه انتهى فانه في كل جميع ما ذكر في كتاب الوصايا كما لا يخفى على ذي مسكة ثم ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات وهو ارادة تخصيص كل خير
 في الدنيا ووصول الدرجات العالية في العقبى وشرائطها كون الموصي بالالتبرع وان لا يكون مديونا وكون الموصي له حيا وقت الوصية وان لم
 يكن مولودا حتى اذا اوصى البنين اذا كان موجودا حيا عند الوصية الصحيح والافلا واما يعرف حيوته في ذلك الوقت بان ولدت قبل ستة اشهر حيا وكونه
 اجنبيا حتى ان الوصية للوارث لا يجوز الا باجازه الورثة وان لا يكون قاعدا وكون الموصي به شيئا قابلا للتملك من الغير بعقد من العقود حال حيوة
 الموصي سواء كان موجودا في الحال او معدوما وان يكون بمقتضى الثالث حتى انها لا تصح فيما زاد على الثالث كذا في النسيئة ونسب النسيئة ايضا
 بطريق الاجمال اقول فيه قد ورد في لفظ اما واولا فلا محيل من شرائطها ان لا يكون الموصي مديونا بدين او بتقديده بان يكون الدين مستغرا فالتمسك و
 التمسك من هذا الدين التقيد دون عدم الدين بل في كل ما صح به في البراء وغيره واما ما ينافي به من شرائطها كون الموصي له حيا وقت الوصية والشرط كونه موجودا وقت الوصية
 لا كونه حيا في الاثرى اسم جملوا الدليل عليه ارادة قبل ستة اشهر حيا وتلك ما نزل على وجوده كونه في تلك الوقت كما لا يخفى على المتأمل باحوال
 في الرحم وابل به من غير ان كان المذكور في عامه لم يختبره غيره بان هذا الشرط ان يكون الموصي له موجودا وقت الوصية دون كونه حيا اصله واما ما ينافي به من شرائطها
 ان يكون مملوكا به بمقتضى الثالث لا رايه عليه وليس به يد على طلاقه فان الموصي اذا ترك ورثة فانما لا تصح وصيته به ارادة على الثالث ان لم يحجره الورثة وان اجازوه صحته
 به واما ما ينافي به من شرائطها ان لا يكون مملوكا في موضع فلا بد من التقيد بمن مرقبان يكون له وارث واخرى بان لا يجوز الوارث
 باب في صفة الوصية ما يجوز من ذلك وما يستحب منه وما يكون مرجع عا

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس بان جواز ثلثه تملك مضاف الى الحال لوال المالك يستعملوا اضيف الى الحال بغيره بان قيل ملكتك
عند كل اطلاق فخذوا الى ان الاستسناد لمصلحة الناس اليها فان كان نسيان مغرور بامله مقصود في عمله فاذا علم انه الرضوخ والنيات يحتاج الى
تلافى بعض ما في طمئينه من التفريط بما له على وجه لو مضى فيه فيحقق مقصد المالك ولو انقضيه المبرر يصرفه
الى مطلبه الحالي وفي شرح الوصية ذلك فشرعناه ومثله في الاجارة بيننا

وما لا يستحب وقال ثم ظهر ان الابدان لا يفيضان الا الوصية بيان ما يجوز منه وما يستحب منه لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة فالاول
ايراد بالمراد والعاطفه انتهى اقول في غير فاش اما اوله فانه سلك مسلك التقدير في قول المصنف انه يجوز من ذلك وما يستحب منه حيث قال انما يجوز منه وما لا يجوز
ما يستحب منه وما لا يستحب ولا يربب عليك انك التقريران مع في قوله يجوز من ذلك لا يصح في قوله وما يستحب منه وليس في نفس الوصية ما يجوز من الجواز وعدمه كما
لقد بينا لا يرتفعان عن شي فتم حتى من غير الوصية شي فاعلم انما يجوز منه وما لا يجوز حتى يصلح ذلك لان ذكره بعد ما فان قيد كل منها بشي يخرج ما يستحب منه لا يستحب في ذلك
شي فاعلم انما يجوز منه وما لا يجوز وما يستحب منه حتى يندرج فيما لا يستحب منه فيصح تقديره لا يقال المراد بالجواز تساوي الطرفين لعدم الجواز عدمه حتى لا يقع العمل لا يجوز
المساوي حتى يكونا من قبل قضيتين فيبقى الاستحباب والوجوب واسطة بينهما فيجوز ان يكون المراد بما لا يستحب منه ما هو الواجب منه لا نقول نفى الاستحباب
يعم الجواز والوجوب عدمه حتى لا يقع العمل اصل من اصله بل ما لا يستحب منه على ما هو الواجب منه فقط حتى يجوز ان يراد به ذلك ولين علم جواز اعادة ذلك به نفسه
سنة المقام اذ يلزم حينئذ ان يدرج في عنوان الباب ما هو الواجب من الوصية فيقال ما ذكره في اول الباب من
ان الوصية غير واجبة وهي مستحبة وبما لم يوجب لما اتركه محل صحيح قط فالصواب ان لا تقدير في شي من كلام المصنف انه هنا فان صفات الوصية الشرعية هي الجواز
والاستحباب المرجوع عنها اى كل من جازها وعلمنا هذه الصفات كلها حاصله ما ذكره في عنوان الباب صراحة فلا حاجة الى تقدير شي اصلاحا حتى عدم الجواز فانه صفة للوصية
الغير الشرعية وعنوان الباب انما كان في صفة الوصية الشرعية قد ذكرنا في اننا سأل الباب مما لا يجوز من الوصايا لكن لاجل ازالة ان يتوهم كونه من الوصايا الجائزة
الشرعية لانه مقصود بالبيان بالذات كما هو الحال في مسائل سائر الكتب واما ثانيا فان قوله لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد به ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة ليس بسيد اذ لا نسلم ان الظاهر ذلك ولا نعم ان حراسه صرح به واما الذي صرحوا بان صفة الوصية في الشرع ما ذكره المصنف انه يقول الوصية غير واجبة وهي
مستحبة لان مراد المصنف به بالصفة في قوله باب في صفة الوصية هو الذي ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة الا يرى انهم انما ذكره واما صرحوا به عند بيان
متعلقات الوصية بربها وشرائطها وركبتها وحكمها وصفاتها لا عند شرح قول المصنف به باب في صفة الوصية الى آخره ولم يبين المتأخرين واما ثالثا فان قوله
فالاولى ايراده بالمراد والعاطفه لا يصح اذ لو ادروا انه المصنف به بالمراد والعاطفه على فرض ان يكون المراد بالصفة في قوله باب في صفة الوصية ما ذكره بقوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة كما ذكره هذا القائل لصا معنى الكلام باب في صفة الوصية اى يستحب منه وفيما يجوز من ذلك وما يستحب منه فيصير قوله وما يستحب منه لغوا
من الكلام لكونه تكرارا محضا فكان هذا القائل منى قول المصنف به وما يستحب منه عند كتيبه قوله فالاولى ايراده بالمراد والعاطفه ولعمري انما يجب من مثله قوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة اقول الحكم بالاستحباب على الوصية مطلقا لا يناسب امرنا في عنوان الباب من قوله ما يجوز من ذلك ما يستحب منه ولا ما سأل في كتابه من
ان الوصية بالثلث الاجنبى جائزة وبدون الثلث مستحبة ان كانت الورثة غنيا المستغنون بنصيبهم وان كانوا فقرا لا يستغنون بما يثرون فترك الوصية
اولى وكان الظاهر ان يقال الوصية غير واجبة بل هي مستحبة او جائزة اللهم الا ان يوجه قوله وهي مستحبة بان المراد به ان غاية امرها الاستحباب وكون الوجوب لا نها
مستحبة على الاطلاق فكانه قال انها لا تصل الى مرتبة الوجوب بل تقصر الى امرها بالاستحباب لكن يراد عليه انقص الوصية بمقتضى الله تعالى كالصلوة والزكاة
والصوم والحج التي فرض فيها اذ الظاهر انها واجبة كما صح به الامام الذي في التبيين قال في الغاية اخذنا من النهاية قوله غير واجبة وقول من يقول
ان الوصية للمواريدين والاقربين اذا كانوا ممن لا يثرون فرض وقول من يقول الوصية واجبة على كل احد ممن له ثروة ويسار لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان تتركوا غير الوصية للمواريدين والاقربين والمكتوب علينا فرض ولما لم نعلم الاستحباب من نفي الوجوب جازا لا باجته قال وهي مستحبة انتهى اقول في قوله

منه

الوصية

المراد

المراد

قال لا يجوز ما نراه على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف ولا به حق الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغناؤه عن المال فأوجب تعلقهم به ألا ان الشرع لم يظفره في حق الجانب بقدر الثلث ليتبدل ترك تقصيره على ما بيناه وأظهره في حق الورثة لأن الظاهر أنه لا يتصدق به عليهم حتى لا يتفق من الأثارة على ما نبهنا وقد جاء في الحديث كيف في الوصية من أكبر الكفاة وقدره بالإناء على الثلث وبالوصية للوارث قال لأن يحجزها الورثة بعد موته وهم كذا لأن الامتناع حقهم وهم أسقطوه ولا اعتبار بإجازتهم في حال حيوتهم لأنه قبل ثبوت الحق التي ثبتت عند الموت فكان لهم أن يردوه بعد فاته بخلاف بعد الموت لأنه بعد ثبوت الحق فليس لهم أن يرجعوا عنه

فخرج من بعض النسخ ما ورد قول صاحب الغاية لرتبة هذه الوصية عليها في قوله فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لرتب هذه الوصية عليها حيث قال ولعل هذا هو ما سئلوا والعبارة الصحيحة لرتبة عليها انتهى أقول إنما السأجي نفسه لأن مراد صاحب الغاية بهذه الوصية في قوله لرتب هذه الوصية هو الميراث ومراده بالوصية هنا وصية السيد لا وصية العبد كما في قوله قال الوصية ما يعبر بها بالمال في الدنيا والآخرة قال تعالى في أول آية الموارث يسبكم الله في أولادكم وقال المفسرون أي يأمركم ولعنكم كما في شأن ميراثهم ثم قال تعالى في آخر تلك الآية وصية من الله فم يكن في العبارة المذكورة سهو بل كان فيها لطافة وحسن قوله ولا يجوز بما زاد على الثلث لقوله عليه السلام

في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف قال بعض المتأخرين يعني أن هذا الحديث دل على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث صراحة وقوله عليه السلام أن الله تعالى يصدق عليكم ثلث أو لكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على ما في القياس فمجي ما فوقه على الأصل لكن لا بطريق الصراحة ولهذا استدلل عليه بهذا دون ذلك انتهى أقول ليس هذا البسبب الذي لا يخفى عليك أن قوله عليه السلام أن الله يصدق عليكم ثلث أمواكم إلى آخره لا يدل على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث لاصراحة وهو ظاهر ولا دلالة لأن مفهوم الخاتمة غير متعين عندنا كما عرفت وإنما يدل على جواز الوصية بالثلث فيجوز الوصية بما زاد على الثلث وعدم جواز ما يسكت عنها بالنظر إلى ذلك الحديث فلا معنى لقوله وقوله عليه السلام أن الله يصدق عليكم ثلث أمواكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا ولا وجه لتعليل ذلك بقوله لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس فمجي ما فوقه على الأصل فإن كانا نقول على أصل القياس ليس يردول ذلك الحديث وأصلنا وإنما هو مقتضى القياس فلا احتمال للاستدلال على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث بذلك الحديث وقال ذلك البعض لأن تعال أن يقول نفى جواز الوصية بالكل والنصف إثبات جوازها بالثلث أن الثقلان النصف لا يدل صراحة على نفى جوازها بما بين النصف والثلث فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد أيضا انتهى أقول هذا أيضا ليس تمام لأن نفى جواز الوصية بالكل والنصف وإثبات جوازها بالثلث وإن لم يدل على نفى جوازها بما بين النصف والثلث إلا أن قوله عليه السلام والثلث كثير بعد ما ثبت جوازها بالثلث بالثبوت بالنصب على تقدير خط الثلث أو الثلث أو بالرفع عنه أنه مبتدأ ومحدود من الخبر أي الثلث كان أو على أنه فاعل محذوف لفعل أي يكفيك الثلث يدل على نفى الزيادة على الثلث قال الرازي إن الثلث كثير لا يجوز التجاوز عنه إذا فائدة في ذكر قوله والثلث كثير بعد قوله الثلث سوى نفى جوازها بما بين النصف والثلث فيجوز عليه للأمانة وقد أشار إليه المصنف في تفسيره حيث قال لقوله عليه السلام في حديث سعد رضي الله عنه فقول ذلك القائل فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد رضي الله عنه أيضا منقوع قوله ولا به حق الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغناؤه عن المال فأوجب تعلقهم به وأوضحه صاحب الكافي بأن قال ولا به انعقد سبب زوال المال عنه إلى غير ذلك لأن المرض سبب لموت وبالموت يزول ملكه لاستغناؤه عنه ولو تحقق السبب لزواله من كل وجه فإذا انعقد ثبت ضرره حتى انتهى أقول في هذا التعليل تصور لأننا ما تشبه بما إذا وقعت وصية حال مرضه لا فيما إذا وقعت حال صحته ولا لا ينعقد سبب الزوال إليهم في حال الصحة لعدم استغنائه عن المال في حال صحته فلا وجوب وصيته في تلك الحالة تعلق قسمهم به فالأولى في التعليل بهذه المسئلة ما ذكره صاحب البداية حيث قال ولأن الوصية بالمال إيجاب للمالك عند الوصية وعند الموت حق الورثة متعلق بالماله لا في قدر الثلث فالوصية بالزيادة على الثلث إبطال قسمهم وذلك لا يجوز من غير إجازتهم وسواء كانت وصيته في المرض أو في الصحة لأن الوصية إيجاب مضاف إلى زمان الموت فيعتبر وقت الموت لا وقت جود الكلام إلى هنا لفظه بغير قوله إلا أن يحجزها الورثة بعد موته وهم كذا انتهى من قوله ولا يجوز بما زاد على الثلث قال بعض المتأخرين في شرح قوله ولا يجوز بما زاد على الثلث أرادوا لا يجوز نفى حق الثلث بل نفى حق الثلث فقط لأنه لا يجوز هذه الوصية أصلا وقال هنا فان قلت كيف جاز عمل اللفظ الواحد في

فإنما كانا نكحاه فمهر القدر من مهره

الزوال

لأن الساقط متلاش محالة إلا أنه يستدل عند اجازة لكن الاستناد يظهر في حق القائم وهذا قد مضى دالا

بعض ملوله دون بعض باي توجيه امكن ذلك حتى جازت في الثلث وطلبت في الفصل ان ردوا قلت يجعله في حكم وصايا متعددة لان جعل مثلاً قوله تعدد الوصايا
بشيء ما في قوة اوصيت لثبته وثمته الآخر يجعل قوله اوصيت للبشرق الا ان درسم وقد كان ماله ثمانية الاف بنسبة ان يقال اوصيت لثمانية الاف والحق
الى غير ذلك صيانة لكلام عاقل عن الغاية المكن وحذر عن البطلان حتى يمكن اثباته بعد صدور عن عاقل بلطفه بحجج صحيحة فبصرف بين السائل وقدره فان نه ابراهيم ثم
استثنى اقول حسب انه اتى ما هو متوقف عليه مع معنى المقام ولم ير انه انما اتركيب شيطاناً فان حصة بعض اجزاء شي واحد وفناء بعض آخر منه ليس مستبعد لا بحسب
النقل ولا بحسب الفقه الا يرى انهم صرحوا به اذ اجمع بين عبد ودبرني بيج لبقطة واحدة اجمع بين عبد ومكاتب ادام ولد في صحح البيع في العبد مجمعة ثم بين
وفى فواضم اليه من المديروا المكاتب ادام الولد بناء على ان الفساو بقدر الفساو فلا يتعدى الى الاخر وكذا الحال فيما اجمع بين الابنية واخره في النكاح فلهذا
بحسب اقل انما يلزم ان لو كان محل الحصة والفساد ادا ادا ادا كان متعدد ايا ان كان محل الحصة لبعضها من شيء ذي اجزاء ومحل النساء لبعضها آخره كما قد كان
فيه فلا يحدو فيه عقلاً اصلاً فلا وجه جعل وصية واحدة في حكم وصايا متعددة بل امر مع اليه وصيانة كلامه اقل عن الانعائما المكن واخذ عن البطلان حتى يكون اثباته
بعد صدور عن عاقل مما لا يعو اليه اسلافنا نحن فمئة لان الغا الوصية فيما فضل عن الثلث اذ اراده الوثمة وثباتها في مقدار الثلث ضروري على مقتضى الشرع سواء
جعلت وصية بازا وعلى الثلث بكلام واحد في حكم وصايا متعددة او ابقيت على غاها انما هي من كلامه وباجلته او بهل لم يذ لك بعض منها امر وعي الآهل
كما ترى **قوله** لان الساقط متلاش قال الشرح قاطبة قول المصنف هذا لتعليل لقوله فكان لهم ان يرتدوه بعد وفاته وتقريره لان اجازتهم في ذلك الوقت
كانت ساقطة لعدم صحتها محلاً والساقط متلاش فاجازتهم متلاشية فكان لهم ان يرتدوا بعد الموت ما اجازوه في حال حيوة المورث انتهى اقول فيه
اشكال اما اولاً فلانه لا وجه لان يقال ان اجازتهم في حال حيوة المورث ساقطة لان اجازتهم في ذلك الوقت غير متغيرة اصلاً كما صحح به فيما قبل وبينه
والسقوط انما يستلزم قبل الموت واعتبار في الاصل لكن نال ذلك لدراع الا يرى انه لا يقال سقطت غير الوارث عن مال المورث بل يقال لم يتعلق
حقه اصلاً واما ثانياً فلانه يلزم لفصل بين الميراثي وولي له على تقدير يكون قوله المذكور لتعديلاً لما ذكره بمسألة اخرى مع دليلها وهي قوله بخلاف ما بعد الموت
لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه ولا يخفى ركائكه وبعد عرض شان المصنف ردوا الحق عندي ان قول المصنف انه قد تعيّل لقوله قبله ليس لهم ان
يرجعوا عنه يعني ان اجازتهم بعد الموت اسقاط تختم بعد ثبوتهم والساقط متلاش لما يعود فلم تيسر لهم الرجوع عنه فحينئذ ينظم اللفظ والمعنى كما لا يخفى **قوله** في الا
انه يستدل عند الاجازة وفي بعض النسخ عند الاستئنا لكن الاستناد يظهر في القائم وهذا قد مضى في فمئة اجماع عن شبهة ترد على هذا التقدير وهي ان حق الوثمة
وان ثبتت عند الموت الا انه يستدل الى اول المرض في الموت فلهذا كان ثبات قبل الموت ينبغي ان يصير اجازتهم في حال حيوة المورث بمنزلة اجازتهم بعد
بسبب لاسناد فاجاب بان الاسناد انما يظهر في حق القائم كمان في الحق والموقوفه اذ احتما الاجازة فانها تصح اذا كان الموقوف عليه قاتماً وكشوب الملك في
المقصود عند اداء الضمان وهذا اي ما نحن فيه من الاجازة في حال حيوة المورث قد مضى وتلاشي كونه لغوا وقتها فلم يكن قاتماً فلا يظهر في حقه الاستئنا
خلاصة ما في عاتة الشرح والى هذا التقرير انما هو الاسلام في مبسوطه كما فضل في النهاية قال صاحب الغنائم في تقرير السؤال واجوابها فان قيل
لا نسلم عدم مصادقة أهل فان حق الوثمة ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يمنع عن التصرف في الثلثين فلما مات لم يرها صادفت مملها فصارت خارجة
بعد موت المورث بسبب الاستئنا واجاب بقوله غاية الامر يعني ان حتم وان استدل الى اول المرض لكن الاستناد يظهر في حق القائم يعني كمان في الحق والموقوفه
اذ احتما الاجازة وكشوب الملك في انصاف عند اداء الضمان فان الملك خيب فيها مستند الى اول العقد وانصاف هذا يعني ما نحن فيه من الاجازة

ولما ان الامتناع على الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنع بطلان الميراث والهم لا يرضون في المقابل كما لا يرضون للاحد منهم قال القائل
لو ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا وصية للوارث ولا يثاذه في البعض يا ثار البعض ففي تجويزه
قطيعة الرجوع ولا يثاذه خيف بالحديث الذي روينا به ويعتبر كونه وارثا او غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه قبل ذلك
مضاف الى ما قبل الموت وعلمه ثبتت بطلان الوصية لانه قبل الموت وفي هذا نظير الوصية لانه وصية حكمه حتى تفقد من الثلث

انما جازها الورثة وليس كذلك كما صرح به وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يحرم القاتل عن الميراث اذ الميراث للمقتول وارث غير القاتل وليس كذلك قطعا ونحن ان
سبب حرمان القاتل عن الميراث صدور جناية عظيمة عليه وهي القتل غير حق فانه لم يستحق العقوبة لم يبلغ الوجود وقد جعلنا الشرع حرمانه عن الميراث والقاتل الموصي لرياسة
في هذا المعنى فجاز قيااس حرمانه عن الميراث واليه اشار المصنف بقوله ولا يستعمل باخره القائل في استعمله ما تركه بجاية عظيمة في حرمان الوصية كما يحرم الميراث وقد صرح به
حيث قال ولان القتل غير حق جناية عظيمة فيستحق الجزاء لم يبلغ الوجود وحرمان الوصية يصح زاجرا لحرمان الميراث فيثبت انتهى ثم قال صاحب العناية ولعل الغرض من حرمانه
كونه قيااسا على طريقين احدهما سلك طريق الدلالة اسهل انتهى القول فيه بحث لان من شرط طريق الدلالة ان يكون المعنى الذي كان الحكم لاحد في المنطق متحققا
الحق بالدلالة بطريق الادوية اذ لا تساوي تحقيق ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور من غير ان يصل الى حقيقته ومحمده فان المعنى المقضي بحرمان القاتل على الميراث
لا يتغير ولا ينكسر باجادة الورثة اصلها ولذا لا يرث القاتل سواء اجازته الورثة او لم يجزوه بخلاف المعنى المقضي بحرمانه عن الوصية فانه يتغير وينكسر باجادة الورثة بخلاف
ابن حنيفة ومحمده ولذا يلحق الوصية عندنا باجازتها الورثة كما استدل عليه عن قريب فكان ذلك المعنى في حق الميراث اقوى منه في حق الوصية عندنا فان لم يرد بشرط
طريق الدلالة في شأن الوصية على اصلها ثم اقول هنا احتمال آخر وهو ان لا يكون مراد المصنف بقوله كما يحرم الميراث القيااس الفعلي ولا الاحاق بطريق الدلالة
بل كان مراده بمجرد التفسير والتشبيه ويدل عليه انه لو لم يذكر قوله كما يحرم الميراث ليمد دليله لاحتياج اليه فان استعمل القاتل ما اخره التبرع عظم لم يتغير
عن الوصية مع قطع النظر عن استعداده بزمانه عن الميراث وعلى هذا المعنى لا يتصور الرد المذكور اصلا وليست تلك الكلمات المتعلقة به بخلافها كما لا يخفى قوله ولما امكن
حق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنع بطلان الميراث اقول ارى وليدنا هذا ضعيفا جدا فان قوله ان الامتناع بحق الورثة ليس بظاهر على الاطلاق اذ قد
فيما مر ان الشرع لم يعلق حقهم بقدر الثلث ولذا جازت الوصية بهذا القدر للاجانب وان لم يجزها الورثة وفيما نحن في تحرير الوصية لشيء للقاتل بدون اجازة
الورثة فكيف يتصور ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا حتم ثم ان تعليل ذلك بقوله لان نفع بطلانها يعود اليهم كنع بطلان الميراث ليس تباه لان
مجرد نفع بطلانها اليهم لو اقتضى كون الامتناع في الوصية حتم لا يقتضيه كونه في الارث ايضا حتم فلزم ان يجوز ارث القاتل ايضا باجازه ثم عندنا لم
به احد قال في العناية فان قيل ما الفرق بينها وبين الميراث اذا جازت الورثة حيث صححت في الوصية دون الميراث راجع بان الاجازة تصرف من العبد
فتصل فيما كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فتصل فيه بخلاف الميراث فانه من جهة الشرع لا يصنع العبد فيه فلا يصل فيه تصرف العبد انتهى اقول في تفسير
لان الكلام هنا ليس في نفس الوصية والميراث حتى تيمم الفرق بينهما بان احدهما من جهة العبد والاخر من جهة الشرع بل انما الكلام هنا في ان حرمان القاتل
عن الوصية كحرمانه عن الميراث ام لا ولا شك انه لا فرق بين حرمانه عن الوصية وحرمانه عن الميراث في كونها من جهة الشرع نظر الى دليلها وفي كونها من جهة
العبد نظر الى صدور سببها وهو القتل عن العبد فاما معنى ان نفس الاجازة التي هي تصرف من العبد في ارتفاع احد هادون الاخر وليعباره اخرى ان الميراث
وان كان من جهة الشرع بدون سبب الا ان حرمان القاتل عن كان من جهة العبد حيث باشر القتل فكان فعله براءا لانه من ميراثه من المقتول فلم لا يجوز
ان يعمل الاجازة في رفع هذا المانع الذي كان من جهة نفسه قوله ولا يثاذه في الحديث الذي روينا قال صاحب العناية قوله بالحديث الذي روينا
اشارة الى القدر في كتابه لم يخصص بعض اولاده في الوصية انتهى اقول هذا بظاهر من الشارح المزبور اذ لم تقدم له في كتابه ذكر حديث فيمن خص بعض اولاده في الوصية بل تقدم
منه ذكره كالمسألة فكيف تصور كماله عليها هنا والصواب ان المصنف هنا بقوله بالحديث الذي روينا هو الاشارة الى ذكره في هذا الكتاب فهاهنا عن قريب بقوله وقد جاء في
الحديث الحق في الوصية من كبر الكبار وفسره بالزيادة على الثلث بالوصية للوارث انتهى قوله واقر الميراث للوارث على كسبه قال صاحب العناية معراج الدلالة

واقر بالوصية على نفسه كانه تصرف في المال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال لان الموصي بالوصية يردى من الاستثناء
فلم يردى كان له منتهى الحق في ايجازهم ولو اجاز بعض من بعض في حق السامع

على كل وصية بما قبل الايضاح قال صاحب الغاية اي على عكس الوصية بما قبل الايضاح المذكور ردد عليه التاويل الثاني بعض الفضلاء بان قال الوصية
هي المذكورة بانها المذكورة الاولى او ما ذكره مني اقول رددت سابقا لان الوصية انما يكون في المذكورة فلا يكون في ما قبلها حيث لا المذكور ان لو كان الالف واللام في اسم
المفعول حرف التعريف وقد تقر في علم الادب ان الالف واللام في اسم الفاعل واسم المفعول عند غير المازني من مائة امة العربية اسم موصول لاحرف تعريف
وصلة اسم فاعل او مفعول فحينئذ يصير لفظ المذكور في معنى ما ذكره في الوصية المستتر في اسم المفعول الذي هو الالف واللام ولا يلزمهم لما في تارة الثانية
بصلة لعدم علامته الثانية في لفظ ذلك الموصول فانه في الالف منفرد بذكر صاحب الغاية والاشياء والاشياء والاشياء ايضا الكلمة او كلمة من كذا خبره اسم موصول
المعنى المراد بذلك هنا وهو الوصية لكن الامر في كل ما في الالف كذلك فلا فرق بين المذكور وما ذكره في جواز ذكر الصلة نظر الى لفظ الموصول وجواز ثانياً نظر الى المعنى
المراد بالموصول وعن نهاري ثلث اهل العربية يؤولون الموت التي عجزنا بغير المذكر او باسم الاشارة المذكورة في موضع حتى كتب علم البلاغة بل في التقاسم
ايضا بالذكر كما يؤولون منها ما ذكر من غير فرق ثم ان كان المراد بقوله بما قبل المذكور في المثال هذا المقام ان يقال بما قبل الشيء المذكور على ان يقرر الموصوف
المذكور كان الامر سهل من ارتفع الاشتباه بالكلية ثم ان الشرح فاطمة قالوا في تفسير قول المصنف واقر بالوصية لوارث على عكس ما في الاقرار لوارث حيث
الاقرار لا وقت الموت قال صاحب الغاية بعد ذلك ان اعتبار وقت الاقرار دون الموت ليس على اطلاق قبل ذلك اذ كان كونه وارثا بسبب حادث وانما كان
كونه وارثا بسبب كان وقت الاقرار في وقت كونه وارثا وقت الموت ايضا ثم بين ذلك في مريض اقر لانيه العبد فاعتق فجات الالف حيث صح الاقرار لان ثمة
ثبتت بسبب حادث وهو الاعتاق وقبالة كان عبداً او كسب العبد لولاه بنينا الاقرار في المعنى حصل للمولى وهو جاني فلا يبطل نصيرة ورثة الابن وارثا بسبب حادث
ولو اقر لانيه ولان ثمة مات الابن قبله حتى صار الاخ وارثا بطل اقراره عندنا لانه لما كان وارثا بسبب قاتل وقت الاقرار تبين ان اقراره حصل لوارثه وذلك
بطل فمما حصل ما ذكره وقال صاحب الغاية بعد نقل ما ذكره في النهاية على الوجه المذكور وادعى ان اطلاق المصنف رده يعني عن ذلك التطويل وذلك لانه قال
يعني في اقرار الموصي بغير كونه وارثا عند الاقرار والعبد ليس وارثا عند الاقرار لانه لم يكن وارثا عند الاقرار وكذا ساقية الاقرار ليس صحيح ومفهوم ان ثمة عند الاقرار وان كان محجوباً بالاقرار
باطل انتهى اقول في نظري ان اقرار الموصي بغير كونه وارثا عند الاقرار بطلان اقراره بغير كونه وارثا عند الاقرار بطلان اقراره بغير كونه وارثا عند الاقرار بطلان اقراره بغير كونه وارثا عند الاقرار
وارث وقت الموت لا وقت الوصية ايضا وذلك والامر في قوله اقرار الموصي لوارث عكس فان اقراره لوارث عكس انما يتحقق عند اتحاد المراد بالوارث في الوصية
ولو كان مراده بالوارث هناك ايضا ذلك لفسد المعنى اذ لا ينبغي ان الموصي له اذ كان محجوباً عن الميراث عند موت الموصي يجوز الوصية له كما يدل عليه قطعاً
ما ذكره الامام قاضيه خان في فتاواه ونقله الشرح باسمهم من قبل وهو انه لو وصي لاخته الثلاثة المتفرقين وله ابن جازت الوصية لهم بالسوية اطلاقاً لا
لا يربون مع الابن فان كانت له بنت مكران الابن جازت الوصية للاخ لابل وللأخ لامل وبطلت للاخ لابل وام لا يربون مع البنت وان لم يكن له ابن
ولا بنت كانت الوصية للاخ لابل لا يربون وبطلت للاخ لابل وام وللأخ لامل لا يربون ثمة انتهى فطران المراد بالوارث هنا ما ثبت له الارث بالفعل بان
لا يكون محجوباً ولا محجوباً فاحتج الى التقييد في صورته الاقرار بما ذكره صاحب الغاية ثم ان صاحب الغاية عليه صاحب الغاية هنا بوجه آخر حيث قال في كتابها ايجاز المصنف في النص
اقر لانيه بدين وهو نص في او عجز ثم سلم الابن او عجز العبد ثم مات الرجل فالأقرار باطل لان حين اقراره كان سبب التهمة فيها قاتلاً وهو العبد التي صار بها وارثاً
في ثانياً الحال ثم قال فمن هذا عرفت ان ما ذكره بعضهم في شرحه سهو منه لا يصح نقله وهو انه قال اقر لانيه بدين وابنه عجز ثم مات الابن هو من ثمة
فاقراره بالدين جائز لان كسب العبد لولاه فهذا الاقرار حصل من الموصي للمولى والمولى ابني منه انتهى اقول السامع هنا صاحب الغاية نفسه لا

قال يجوز ان يوصي المسلم الكافر بكافة ماله فاول لقوله تعالى لا يحد الله عن الذين لم يقابلواكم والذين لا يحد الله عنكم في المعاملات ولهذا سار التبرع من الجاهليين في حالة الحيوة فكذلك ابعد الممات ففي الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطالة لقوله تعالى لا يحد الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية

٢٢

فذلك البعض الذي يوجب السهو اليه فان لم يذكر اذ ذكره ذلك البعض فلعن كتاب الاقرار في فصل اعتبار حالة الوصية من باب الوصية بالثمن في ما سألني عنه صاحب النفاية ثم بان المصدر اشيد وغيره وذكره ما ذكره المصنف هناك لعن كتاب الاقرار فاقاله هنا من انه سهو منه لا يصح تغطية غفل عن كسبه من نفسه كما لا يخفى نعم ما ذكره ذلك البعض هنا في النفاية وهذا الجامع الصغير لكن لا يلزم منه سهو فانه بنى كلامه هنا على رواية كتاب الاقرار وشيئ ليس بغيره في كلمات الثقات ثم ان تاج الشريعة بعد ان فسره قول المصنف به واقرار المرء لنفسه على نفسه بقوله ابي يوتيه كونه وارثا وغير وارث وقت الاقرار لا زمان الموت قال فلو كان وقت الاقرار وارثا لا يصح الاقرار وان صار وارثا زمان الموت لان الاقرار ايجاب في الحال ولهذا سلك المقر في الحال وبصح رده في الحال انتهى اقول فيه بحث فان قوله فلو كان وقت الاقرار وارثا لا يصح الاقرار ان لم يكن وارثا زمان الموت مما ينافيه بالنسب عليه الامام فاضيجان في كتابه في فصل اقرار المرء من كتاب الاقرار حيث قال لو اقر لوارث ثم خرج من ان يكون وارثا بان اقراره له ثم ولد ابن ثم مات المرء مع اقراره انتهى ثم ان البعض التاخير هنا كلمات مفصلة غير خالصة على ما في بعض مواضعه كذا ذكره بديان انتقادا لما خالفه الاثنا عشر المقل قوله قال ويجوز ان يوصي المسلم لكا فقال في الكفاية اراد به الذي يربى ليل التعليل ورواية الجامع الصغير ان الوصية لاهل الحرب باطلة انتهى اقول فيه ان قوله ويجوز ان يوصي المسلم لكا فلفظ القدر في التعليل ورواية الجامع الصغير ان الوصية لاهل الحرب باطلة المصنف فكيف يصح جعل كلام المصنف به دليلا على ارادة القدر في الباكا الذي دون مطلق الكا فوكما هو الظاهر من لفظه على ان المراد باهل الحرب في رواية الجامع الصغير هو المحربي الغير المستامن لان لفظ الجامع الصغير كذا الوصية لمحربي هو في دارهم باطلة كما ذكر في الكافي وغيره فبقي المحربي المستامن في مسألة ايجاب الوصية فكيف يكون رواية الجامع الصغير دليلا على كون المراد بالكا في لفظ الكتاب هو الذي دون ما يعم المحربي المستامن وقد صرح في المحيط وغيره بانه يجوز ان يوصي المسلم لمحربي المستامن في ظاهر الرواية كما يجوز ان يوصي لذي نعم يجوز ان يكون اختصاص التعليل الذي ذكره المصنف بالذي دليلا على حمل المصنف به مراد القدر في الباكا فلفظ الذي وان لم يكن دليلا على ان يكون مراد القدر في ذلك في نفسه هو الذي واما ما ذكره المصنف به رواية الجامع الصغير التي يختص بالمحربي الغير المستامن فليكون دليلا على حمل المصنف ايضا اياه على الذي فقط كما لا يخفى قوله وفي الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطلة قال شرح الجامع الصغير ذكر في السير الكبير ما يدل على جواز الوصية لهم فوجه التوفيق بين الروايتين انه لا ينبغي ان يفرض وان فصل جاز ويثبت الملك لانهم من اهل الملك انتهى واتفق ائمة صاحب الكافي في شرح هذا الكتاب اقول والاضافة ان لفظه باطلة في عبارة صاحب الجامع الصغير مما يابسه التوفيق المذكور بحسب ما قد تقرر فيهم ان الباطل من العقود لا يفيد الملك بخلاف الفاسد منها فان فنيده الملك عنده تحقق القبض فلو كان المذكور في الجامع الصغير نقطة فاسدة دل لفظه باطل لكان لذلك التوفيق وجوب ليس فليس ثم اقول لعن الراي هنا راى صاحب المحيط خانه لم يقب حلت عليهم ذكر في السير الكبير ما يدل على جواز الوصية للمحربي بل نقل ما ذكر في السير الكبير واستنبط منه بطلان الوصية للمحربي حيث قال وفي شرح الطحاوي قالوا وذكر في السير الكبير ما يدل على جواز الوصية للمحربي واختلف المشرع فيه منهم من رفق بينها ذكر في الاصل وبينها ذكر في السير فقال لا ينبغي للمسلم ان يوصي للمحربي في الاصل ولكن لو فعل جاز ويثبت الملك للموصي له كما ذكر في السير الكبير ومنهم من قال في المسئلة روايتان هكذا قالوا والمذكور في السير الكبير ان الوصية للمحربي باطلة وصحة المذكور ثم لو اوصى مسلم لمحربي والمحربي في دار الحرب لا يجوز فان خرج المحربي الموصي له الى دار الاسلام بامان واداء وصية لم يكن له من ذلك شيء وان اجازت الورثة لان الوصية وقعت بعقبة البطلان فلا تلحق اجازة الورثة فيها فقد نص على عدم الجواز في اصل المسئلة ونص على البطلان

أما يقول الوصية بعد الموت فافعلها الموصي له في حال حيوة أو بعد موته ذلك باطل لأن ثبوت حكمه بعد الموت لا يتعلّق به ولا يتغير قبله كما لا يعتبر قبل الصدقة قال ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء أو كان في التقصيص صلة القريب وترك ماله عليهم بخلاف استحسان الثلث كأنه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا صلة لهم الوصية بأقل الثلث أو أكثر مما لو كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بما يرون فالترك أولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وكان فيهم رعاية حق الفقراء والقريب جميعاً

في الفقر وإنه ليس على إطلاقها إلى هنا فلفظها قائل ثم إن صاحب الدرر والغر بعد أن ذكر التوفيق أن المذكور في عامة الكتب وعزاه إلى الكافي ونهاه قال أقول لا ينبغي بعده بل وجه التوفيق ما يدل عليه قول الجاهل الصغير وهو في دارهم فانه اخترع من جلي ليس في دارهم وهو المستامن فان لم يكن في دارهم من غيرهم قائلنا بخلاف المستامن فانه ليس كذلك وهو المراد ما ذكر في السير الكبير انتهى كلامه أقول هذا كلامهم قريب فان لفظ السير الكبير على ما نقله صاحب الجهاد لا يصلح تسليمه في ما ذكره في دار الحرب لا يجوز انتهى فكيف يمكن أن يكون المستامن هو المراد ما ذكر في السير الكبير فهو له وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الموصي في حال حيوة أو بعد موته فذلك باطل قال بعض المتأخرين لا ينبغي أن بيان وقت القبول حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فينبغي أن يقدم قوله والموصي به بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت فضلاً عن أن يتوسط بينهما مسألة استحباب الوصية بما دون الثلث انتهى أقول خبط ذلك القائل في تحريره فخر خط عشواً لأن بيان وقت القبول لو كان حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فينبغي أن يقدم قوله والموصي به بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت لأن الذي ينبغي أن يقدم انما هو ما حقه ان يقدم وهو بيان وقت القبول على مقتضى صحيح كلامه المذكور فليس من أن يكون الذي ينبغي على ذكره وذلك عين ما وقع في كلام المصنف فكانه أراد ان يقول لا ينبغي أن بيان وجوب القبول حقه ان يقدم على بيان وقت القبول فخطي في تحريره فخر كلامه

ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء إلا في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم أقول نقائل ان يقول ان في التقصيص صلة القريب كذلك في التكميل صدقة على الاجنبي وفيما اذا كانت الورثة أغنياء كانت الصلة لهم مبنية منهم والصدقة أولى من استكمالها في غير تقصيص كون الوصية بدون الثلث أولى من تركها فيما اذا كانت الورثة أغنياء أو يستغنون بنصيبهم فينبغي أن يكون التكميل أيضاً أولى من التقصيص فيما اذا كانت الورثة أغنياء تلك العلة فما وجه التعميم هنا والجواب ان في التقصيص أهل صلة القريب لا زيادة فيها وفي التكميل زيادة الصدقة لا اصلها انتهى

بما دون الثلث بدون التكميل ففي اختيار التكميل تفويت صلة القريب عن أهلها أي بالكلية وليس في اختيار التقصيص تفويت الصدقة بالكلية بل في بعضها كان في اختيار التقصيص العمل بالفصلين معاً ففصل الصدقة وفصل صلة القريب وفي اختيار التكميل العمل بالفصلين معاً ففصل الصدقة وفصل صلة القريب لا يرب ان العمل بهما أولى من العمل بأحد منهما فقط فله ثم الوصية بأقل من الثلث أولى أم تركها أقول ونقائل ان يقول قد حكم فيما من انما كان الوصية بدون الثلث مستحبة سواء كانت الورثة أغنياء أو فقراء ولا شك ان المستحب هو الذي كان فعله أولى من تركه فامتنع التردد بينهما بان الوصية بأقل من الثلث أولى أم تركها وتفصيل بقوله قالوا ان كانت الورثة فقراء إلى آخره والجواب ان الاستحباب في قوله سابقاً ويستحب أن يوصي الإنسان بدون الثلث لا ينشأ من قوله ان يوصي الإنسان بدون الثلث أي مستحب الافادة في ذلك الكلام ثم قريب من تفسيره ان غناه ان التقصيص عن الثلث في الوصية مستحب مطلقاً وهذا انما يقتضي ان يكون التقصيص من الثلث في الوصية أولى من التكميل مطلقاً وليس ذلك ان المصنف في تعليقه لان التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم فهذا المعنى لا ينافي ان يكون ترك الوصية بالكلية أولى من التقصيص عن الثلث ايضا في بعض فبين المصنف ذلك بما قالوا ان كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بما يرون تركها بالكلية أولى وان كانوا أغنياء أو يستغنون بنصيبهم فله أولى فلم يكن تردده في تقصيصها هنا مخالفاً لما سبق ان قبل كان بلا حجة ذلك ورعايته على حاله بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح والكاشح العدو الذي ولي كثره وهو ما بين انما حقه الى الضلع وقيل الكاشح هو الذي انخرط في شدة وانهما جعل هذا المصدق أفضل لان في التصديق من انفسه وقهره كذا في الغاية وغيره أقول فيه شيء وهو ان الحديث جليلنا ما يدل على افضلية الصدقة على ذي الرحم الكاشح

سنة اربع مائة في التبرع من ماله
 من جهة التبرع بالترك على مائة كما ينبغي والمعتد في النفع والضرر والنظر الى اوضاع التصرفات كالصايفتق بحكم الجمل اشتهر بماله
 اذ اقول اذا ذكرت ثلث مال لفلان وصية لغيره اهلته فلا يملكه تغيير او تعليقا كما في الطلاق والعاق وخلاف الجهد للمكاتب
 لان اهلته بما استتمت والمبايع حق المولى فصح اضاقة الحال سقوطه قال لا تصح وصية للمكاتب ان تركه فذلك لان ماله لا يقبل التبرع وقيل
 قول اخصه في ان لا تصح عند التبرع فانه لا يمكنه ان يملكه فيما استقبل فخرج من تحت ملكه والخلاف فيها معترف عرف في موضعه

الراوى لنفسه بماله وقوله انه اوصى لانه علمه بالالايا في ان يكون ما يتعلق بتغييره وامر منه انتهى اقول ليس ذلك بحجج اريد ما اذا كان لفظ المباح
 في الاثر المبرور مجازا عن كان بالان لم يفسد على طبعه زمان كيثكون معنى النافع حقيقة غير مراد في ذلك الاثر بل غير واقع في اصل الحق فلو كان الراوى لنفسه بماله فصح
 لزوم ان يكتب في سنة والاخرى مائة واما ما قبلان قوله وقوله اذا اوصى لانه علمه بالالايا في ان يكون ما يتعلق بتغييره وامر منه ممنوع جازا عن معنى اوصى
 له بالملك ياه وما يتعلق بتغييره وامر منه لا يملكه كما لا يخفى نعم لو كان المروى في الاثر انه اوصى الى ان يغيره لم يكتب الى يد كونه الامام لم يزم التنازل
 لان معنى اوصى اليه جلد وصية فخرجت ان يكون انبعمه وصية في تغييره وامر منه ولما كان المروى في ذلك انه اوصى لانه علمه بالالايا لم يبق للتنازل المذكور مجال فوله
 وهو يخرج الثواب بالترك على ورثة كما بيناه قال في الغاية قوله وهو يخرج الثواب جواب عن قوله ولا ننظر له بغيره الى نفسه في نيل الرضى وقوله كما بينا اشارة الى قوله
 اولى لما فيه من الصدقة على القريب الى آخره فانه يفيد اما افضلية الترك في الثواب اوتساويا فيه انتهى اقول فيه اشكال لان ان اراد ان قوله كما بيناه اشارة
 الى قوله فالترك اولى لما فيه من الصدقة الى آخره اى الى آخر تعليل تلك المسئلة وهو ان يمتنع عند قوله وان كانوا اغنيا يلزم ان لا يتم كلام المصنف ههنا فانه انما
 يمتنع في صورة ان كانت الورثة خيرا فلا يحصل الجواب عن قول الشافعي ح ولا ننظر له بغيره الى نفسه في نيل الرضى في صورة ان كانوا اغنيا ويلزم ان لا يتم
 قول الشارح فانه يفيد اما افضلية الترك في الثواب اوتساويا فيه اذا افضلية متعينة حينئذ فلا معنى للتبريد وان اراد بقوله الى آخره الى قوله والموصى به يملك
 القبول ليتناول صورة ان كانوا اغنيا ايضا يلزم ان لا يخرج كلام المصنف ههنا وكلام الشارح ايضا في صورة ان كانوا اغنيا الاعلى القول الضعيف
 المذكور هنا ليقبل وهو التبرع بالوصية وتركها لا على القول المختار المذكور هناك او لا وهو كون الوصية اولى من تركها وبالحاجة لا يخلو المقام على حال
 عن نوع من الاختلاف بين بعض المتأخرين ههنا فنقول في الغاية وفيه الى التنازع على قول ضعيف كما سبق ولا حاجة اليه في المقصود انتهى اقول قوله ولا حاجة اليه في المقصود ليس بصحيح
 اذا افضلية في الترك في صورة ان كانت الورثة اغنيا بل افضلية فيما للوصية على القول المختار او الوصية وتركها سايان فيها على القول الضعيف كما
 فيما سبق والمقصود ههنا هو الجواب عن قول الشافعي ح ولا ننظر له بغيره الى نفسه في نيل الرضى ولا ريب ان ذلك المقصود ولا يحصل بقول المصنف ههنا
 محرز الثواب بالترك على ورثة في صورة ان كانوا اغنيا الا بالتشبه بالقول الضعيف في تلك المسئلة وهو تساوى الوصية وتركها اذ على القول المختار
 فيما يكون الوصية افضل فلا يستنصر احراز الثواب تبركا فتمت الحاجة الى ذكر التنازع اذ ليم الجواب بالنظر الى تلك الصورة ايضا وعن نذر او رد بعض الفضلاء
 على ما في الغاية ما اورد ذلك لبعض ولم يذكر المقدمته القائمة ولا حاجة اليه في المقصود حيث قال فيه بحث فان التنازع فيه ضعيف ولذلك اورد المصنف
 بضعفة التبرع قوله لا يجوز الوصية للرجل باجل اذا وضع لاقبل من سنة اشهر وقت الوصية اى يجوز الوصية للرجل من ان يقول اوصيت بثلث مال لكذا
 بطن فلانة وباجل كما اذا اوصى باقى بطن جارية ولم يكن منه لكن بشرط ان يعلم انه موجود في البطن وقت الوصية له او به بان جارت به لاقبل من سنة
 اشهر من وقت الوصية على ما ذكره الطحاوى وحجة الاسبق الى نى شرح الكفا في واختاره المصنف ههنا ومن وقت موت الموصى بان جارت به لاقبل من سنة اشهر
 من وقت موته على ما ذكره الفقيه ابو الليث في مكنته الوصايا والامام الاستيعبالي في شرح الطحاوى واختاره صاحب النهاية بنزابة ما في الغاية وغاية
 قال بعض المتأخرين بعد ان شرح المقام بهذا المنوال اقول ليس معنى هذا الاختلاف على الاختلاف في انه بل كفى في صحة الوصية وجود الموصى له وبه وقت
 موت الموصى اذ لا يمنع ذلك من وجودها وقت الوصية ايضا لاتفاق شاشنا على ان الشوط لصحتها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا
 وانما تمليك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ اذ كان دون وقت الايجاب بدليل ما ذكره الامام فاضل بن سبيح ايضا انه لو قال اوصيت بثلث الى

الراوى

الراوى

الراوى

قال في الوصية المحل المحل اذا وضع لافل مستحقه منقبة الوصية اما الاول فلان الوصية استخلاف موصيه كانه يجعله خليفة في بعض ماله الخ
صلح خليفة في الاول فكل في الوصية اذ هي لاخته الا انه يريد بالرد عليه من معنى التملك بخلاف الهبة لانها تملكك محض لا دية لاحد عليه لملكه شيئا

فلان وليس له مال ثم استفاد الا كان للموصي له ثلث ما ترك وبذلك وصاحب المحيط فلان الاصل انه اذا وصى بثلث ماله لفلان وليس لفلان
ابن يوم الوصية ثم حدث له بنون بعد ذلك ومات الموصي كان الثلث للذين حدثوا من بينه فحين ان منشا الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسئلة
الطحاوي ولم يمتنع لها غيره وهي ان المفهوم عرفا ولغة اذ قيل اوصيت لفلان بثلث ماله فان لم يمتنع لما ثبت وتحقق في بطننا في هذا
الى هنا كلامه ذلك لم يمتنع فيه احتمال فاحش فان قوله لا اتفاق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ممنوع
كيف وقد وضع في المحيط والذخيرة فصل على جهة البيان ان المعتبر لصحة الايجاب وجوده ويوم موت الموصي او وجوده يوم الوصية وذكرنا ان
بدا الفصل ان الموصي به اذا كان معنيا بقبول لصحة الايجاب وجوده ويوم الوصية حتى ان من اوصى لفلان بعين لا يملك ثم لم يوافق الموصي الوصية
واذا كان بعين الموصي به في ملك الموصي يوم الوصية فالوصية تتعلق به حتى اذا ملك ذلك الموصي بطل الوصية ومتى كان الموصي بغير معين وهو شائع في
بعض الكتب فكذا ذلك بقبول لصحة الايجاب وجود الموصي به يوم الوصية وتعلق الوصية به فلو قال اوصيت لك بثلثي اوقية من غنمي وليس في ملكه غنم يوم
الاتصاف الوصية حتى لو وجدت للموصي اغنام بعد ذلك قبل ان يموت لا يكون للموصي له من الاغنام احدا ثم شي ومتى كان الموصي بغير معين وهو شائع في جميع الكتب
بقبول لصحة الايجاب وجود الموصي به يوم موت الموصي فاذا اوصى لفلان بثلث ماله فلو مال فملك لك المال وكسب ما لا غيره فان ثلث ماله الذي كسبه للموصي
لم يتعلق الوصية بالمال الموجود يوم الوصية حتى لا تبطل بهلاكه انتهى فقد ظهر بذلك ان المعتبر لصحة الايجاب في اكثر اقسام الوصايا وجود الموصي به وقت
الوصية لا وقت الموت فلما معنى لقوله لا اتفاق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها اي وجود الموصي له وبوقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا وقوله
في تعيين ذلك لانها تملك بعد الموت فلا يبرهن وجودها اذ ذلك دون وقت الايجاب وليس تمام لان بسبب الاستحقاق هو الوصية فيجوز ان يقبل وجود
وقت وجود ذلك السبب كما يجوز ان يقبل وجوده وقت تحقق الحكم وهو الملك ومن هذا نشأ الاختلاف الواقع بين المشايخ على امر من قبل وقوله لا يملك
الا يوم توافيها ونسجي ايضا انه لو قال اوصيت بثلث مالي لفلان وليس له مال ثم استفاد الا كان للموصي له ثلث ما ترك ليس صحيح لان ذلك انما يكون دليلا
على كون المعتبر وقت الموت فيما اذا كان الموصي بغير معين وهو شائع في جميع الكتب كما هو الحال في قوله اوصيت بثلث مالي لفلان لا فيما اذا كان للموصي
معنيا كما فيما نحن فيه وعن هذا قال صاحب النهاية وغيره في شرح تلك المسئلة التي سجي في الكتاب هذا اذا كان الموصي بغير معين وهو شائع في جميع الكتب كما
اسم المال واما اذا كان معنيا في نوع من المال فالحكم بخلافه وتعلقوا عن الذخيرة فانقلنا عن المحيط والذخيرة من التفصيل فيما مرنا وقوله وبذلك
نقلنا عن الاصل انه اذا وصى بثلث ماله لفلان وليس لفلان ابن يوم الوصية ثم حدث له بنون بعد ذلك ومات الموصي كان الثلث للذين حدثوا من بينه
ليس تمام لان ما ذكره صاحب المحيط هناك جواب ظاهر الرواية ولا يلزم منه ان يكون الجواب في غير ظاهر الرواية ايضا كذلك سيما عند الطحاوي فليس في حديث
الاتفاق بذلك وعن هذا قال صاحب البدائع لم يمتنع ذلك من وقت الموت في ظاهر الرواية وعند الطحاوي من وقت وجود الوصية انتهى وقوله فحين ان منشا
الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسئلة اعتبر بها الطحاوي ولم يمتنع لها غيره وهي ان المفهوم عرفا ولغة اذ قيل اوصيت لفلان بثلث ماله فان لم يمتنع لما ثبت وتحقق في بطننا في هذا
في بطننا وقتنا لا كما لا يصح اذ لا نسلم هذا ان المفهوم عرفا ولغة اذ قيل اوصيت لفلان بثلث ماله فان لم يمتنع لما ثبت وتحقق في بطننا في هذا
لم يمتنع حكم الوصية عند موته وكيف يتصور من ساطين الفقهاء اصحاب ظاهر الرواية ان لا يمتنعوا لا يفهم من الكلام عرفا ولغة ولا ينبغي ان يمتنع
احد منهم النقطه عن شيء من اللغة والعرف فصلنا عن الغفلة عن معناها وقوله لان المعنى لما ثبت وتحقق في بطننا في هذا الوقت بحكمه حتى بل المعنى لما ثبت وتحقق

الطحاوي

الموصي

الغنا

الموصي

وَمَا يَنْصَرِفُ فِيهِ مِنْ جُزْءٍ نَحْنُ لَا نَعْلَمُ قِيَمَهُ وَقَدْ تَلَوْتُمُ الْوَصِيَّةَ بَابَهَا السَّامِعُ بِأَجْلِ الْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَتَرَكْتُمُوهَا فِي أَيْدِي أُولَئِكَ لَا يَتَّقُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ يُنْفَرُونَ إِنَّهُمْ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمُ الْمَعْقُوبِينَ أُولَئِكَ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنْتَاهَا وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَوْامِرَ اللَّهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ يَخْشَى اللَّهَ يَأْتَخِذُ الْبَرَّ غُرَّتَهُ إِنَّهُمْ إِلَى اللَّهِ يَأْتُونَ خَبِيرِينَ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ تُؤْتُونَ مِنْهُ حَتَّى تَكُونُوا تَارِكِينَ مَعَ الْخَالِفِينَ وَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ أَنْتُمْ خَلِيفَتُهُمْ أَلَّا تَكُونَ لَكُمُ الْبَنَاءُ عِندَ اللَّهِ قُلُوبًا فَاسْلُكُوا أَسْبَابَ الْوَقَارِ وَأَتِيتُكُم بِآيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ تُؤْتُونَ مِنْهُ حَتَّى تَكُونُوا تَارِكِينَ مَعَ الْخَالِفِينَ وَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ أَنْتُمْ خَلِيفَتُهُمْ أَلَّا تَكُونَ لَكُمُ الْبَنَاءُ عِندَ اللَّهِ قُلُوبًا فَاسْلُكُوا أَسْبَابَ الْوَقَارِ وَأَتِيتُكُم بِآيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

فربنا واما كون نبوته في وقت الوصية او في وقت الموت فام خارج عن مفهوم نفس اللفظ وانما المعنيين المستتر
آخرهم من الاجتهاد من الفرقين وقديميه صاحب البدائع بان قال وجب ما ذكره الطحاوي ان سبب الاستحقاق هو الوصية فيقتضيه وقت وجوده ووجه ظاهر الرواية
ان وقت نفوذ الوصية واعتبارها في الحكم وقت الموت فيعتبر وجوده من ذلك الوقت انتهى ثم ان ذلك البعض قال واعلم ان كلام صاحب الكافي ههنا انظر الى اللفظ
ول الاول على ان اعتبار المدة من وقت الوصية فيها اي في الموصي لا في غيره دل على انه من وقت الموت اذ كانت الوصية للمخل ولم يطر الى وجهه انتهى اقول ان صاحب
قال في اول كلامه ويجوز الوصية للمخل بالمحل ان ولدت لاقبل من ستة اشهر من وقت الوصية ثم قال في آخره واما الثاني فلانه يجزى فيه الورثة فيجزي فيه الوصية
لما كان الوصية اخت الميراث وقد يتحقق بوجوده يوم الموت حتى جاءت بالولد لاقبل من ستة اشهر من يوم الموت انتهى فيجوز فيه الوجهان احدهما ان يكون الميراث
مقدرا في قول من وقت الوصية فيكون المعنى من وقت وجوب الوصية ولا يخفى ان وقت وجوب الوصية هو وقت موت الموصي فيوافق اول كلامه آخره وقد اشار
صاحب معراج الدراية الى تاويل كلام المصنف بهذا الوجه ليرد في كلام ما ذكر في لفظنا فيما ان يكون مراده بآراء آخر كلامه مخا لافلا وله هو الاشارة الى وقوع الروايتين في
يعين اقل المدة التي يعلم بها وجود المخل في البطن وقد خفي على ذلك البعض كل من زينكا لوجبين حيث قال لم يطر الى وجهه ثم انه اخطا في قوله وآخره دل على انه من
وقت الموت اذ كانت الوصية للمخل فان الذي في آخره انها هو الوصية بالمحل لا الوصية للمخل لانه قال فيه واما الثاني ولا ريب ان الثاني في قوله ويجوز الوصية للمخل
هو الوصية بالمحل ثم ان الظاهر في شرح الكفر وذكر في الكافي ما يدل على انه ان اوصى له لغيره من وقت الوصية وان اوصى به لغيره من وقت الموت انتهى قوله
ليس ذلك ايضا بسديد لان عبارة الكافي في اول الكلام هكذا ويجوز الوصية للمخل وبالمحل ان ولدت لاقبل من ستة اشهر من وقت الوصية ولا يخفى ان قوله ثم
الوصية ان لم يتعلق بغيره بالمحل فقط لكونه قريبا منه فلا قبل من ان يتعلق بمجموع قوله للمخل وبالمحل فمن اين يدل ذلك على اختصاص الاعتبار من وقت الوصية
بما اذا اوصى له نعم ما ذكره صاحب الكافي في آخر كلامه يدل على كون الاعتبار من وقت الموت فيما اذا اوصى بالمحل وبهذا يرى المخالفين اول كلامه ان
ولخلص ما بيناه انفسا من احد الوجهين فتصبر قوله واما الثاني فلانه لا يخفى الوجود اذا الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية قال صاحب العناية في شرح
المحل واما الثاني وهو الوصية به فلانه اي محل يجوز فيه الوجود اذا الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية فان وقع المصلحة اذا وضعت لاقبل من ستة اشهر من وقت الوصية
وبذلك يعلم وجوده وقت الوصية لا بما انتهى القول في خلافه فان باده قوله والموت في قوله من وقت الوصية والموت مع كونه غير مطابقا لثبوت المصلحة فيقولون ان المصلحة في قوله وبذلك يعلم
لوصية لاحماله اذ على تقدير ان وضعت لاقبل من ستة اشهر من وقت موت الموصي لا يعلم وجوده وقت الوصية اصلا فيما اذا وضعت بين الوصية والموت مدة المصلحة

وان وضع المحل اكثر من سنة اشهر من وقت الوصية ونهانا لا نسترة به فهو له ومن اوصى بجارية الاحلها صححت الوصية والاستثناء لان اسم الجارية لا يندرج
تحت فعل فاعله المستثنى بالاطلاق تبعا فاذا افرد الامم بالوصية صح اقرارها بقول قلنا ان يقول هذا التعليل فيقتضى لصورة البيع فانه اذا باع جارية الاحل
للبائع امكان جريان مقدمات هذا التعليل هناك ايضا لا يقال انها مفصلة لاصل وهو انما لا يصح افراده بعقد لا يصح استثناءه من ذلك والعقد
انما لا يصح افراده بالبيع فلا يصح استثناءه منه كما مر في باب البيع الخامس من كتاب البيوع بخلاف الامر في الوصية فان افراد المحل بالوصية يصح فكذا انما
هنا كما سيأتي في التعليل الثاني لاننا نقول ذلك لفرق موجب للتعليل الآتي وكما سنا في هذا التعليل الاول فلا معنى للمخطئ ان صاحب الغاية قال في
اول هذا التعليل لان اسم الجارية لا يتناول المحل لانه ليس بموضع له ولا هو داخل في الموضوع وما لا يتناول اسم الجارية مع استثناءه من الجارية كقوله
سرو ولا ياما يامس بها انتهى اقول فتفحصه تقر به انه ان يكون قول المصنف رد لان اسم الجارية لا يتناول المحل لفصله عن القياس من الشكل الاول كبره

وقال ابو يوسف لا يكون مرجوعا لان الرجوع نفى في الحال والجو دفع في الماضي والحال فاولى ان يكون رجوعا

وهي قوله والاشياء ولا اسم بجملة صريح اشتناؤه من اجمارية وان يكون ذلك لقياس مده دليلا مستقلا على صحة اشتناؤه اكل في مستلزمات له لكن فيه بحث وهو انه
كيتيم الاستدلال بعد تناول اسم بجملة على صحة اشتناؤه منها ومعنى الاشتناؤه يقتضيه فلان ذلك فان معناه هو الاخراج علميتنا وله صدر الكلام كما هو
المتعارف اذ اطلع عن قول بعض ما تناوله صدر الكلام كما اختاره صاحب التوضيح وقال المصنف ربه في باب الاشتناؤه من كتاب الاقرار والاشياء والولاء له تحت
اللفظ وعلى كل حال من التبعيرات فتناول صدر الكلام للمشتبه مما لا يمتدني الاشتناؤه حقيقة الذي هو متصل واما المنقطع فصيغة الاشتناؤه مجازية كما عرف في علم
سيماي كقوله لا يكون ان يقال ان صيغة الاشتناؤه وان كانت مجازية في المنقطع الا ان لفظ الاشتناؤه حقيقة اصطلاحية في القسامين معا كما نص عليه صاحب التلويح
في فصل الاشتناؤه فيجوز ان يراد بالاشتناؤه المذكور في هذه المسئلة هو الاشتناؤه المنقطع وهو لا يقتضي تناول صدر الكلام للمشتبه بل ينافي ذلك فيتم التفسير في باب الاشتناؤه
بعد كلامه السابق وفيه إشارة الى ما يقال اكل خبره من الامم قبل الانفصال كاليد والرجل ولو اشتني اليد والرجل لم يحجز فكذلك اكل وذلك لان اسم بجملة بجملة تناولا
انتهى واعتبر بعض الفضلاء على قوله لان اسم بجملة تناولا ولما حدث قال ان اراد مقصود فليس كذلك وان اراد جاعا فكل كذلك انتهى اقول به ان في غاية استعوطا ولا
ان المراد ان يسميها تناولا ولما مقصودا وقوله فليكن لك في هذا شاك لا يرب ان اسم بجملة فيما اذا قال اوصيت بهذه اجمارية تناولا ولما جميع اجزاها تحقيقية مقصودا
او لا معنى ايضا اجمارية بدون بينهما او عليها او نحو ذلك لا منتزاع الانتفاع بها بدون اجزاها تحقيقية لعدم انفكاكها عنها بخلاف اكل فانه ليس يحجز منها حقيقة
قبل الانفصال ايضا بل هو بمنزلة الجزع ومنها عند انفصالها كما صرح به المصنف في البيع ويمكن انفكاكها عنه بوضعها اياها فجاز ان لا يكون مقصودا عند ايضا
كما لا يخفى ثم قال صاحب العناية فان قيل كيف يصح الاشتناؤه وهو تصرف لفظي لا يرد على ما لا يتناول اللفظ فالجواب ان صحته باعتبار تقريرها العوي فيمكن
قبول الوصية كما لو قال وصيت لفلان بالف درهم الا فسا فان الوصية في الالف صحته والاشتناؤه ايضا صحيح في تقريره ملكه في الفرس لا باعتبار خبره ومن
فانه لم يكن واقعا انتهى وقال بعض الفضلاء وفيه بحث فانه صرح في كتاب الاقرار ان لا يتناول اللفظ مقصودا بل يدخل فيه تبعا لا يصح اشتناؤه لان اشتناؤه
لفظي ووصي الاشتناؤه باعتبار تقرير الملك نعم في الاقرار بالاشياء اشتناؤه البناء ومن الدار والنفس من انما تحم وانما من لسان فليتنا في الفرق انتهى وقصد بعض المتأخرين
عنه فقال فان قلت يشكل حينئذ ذكره في كتاب الاقرار انه لو قال انه الدار لفلان الابناء وانا فانه لي فله الدار والبناء لان الدار اسم لما ادير عليه الخط والبناء
يزن تبعا والاشتناؤه انما يصح ما يتناوله الكلام فصاعدا لا تبعا فحكموا بطلان الاشتناؤه هناك ولم يصحوا باعتبار تقرير الملك كما صحوا به هنا فالتا اتمام السجود ذلك
لاستلزامه ابطال حق ثبت بالاقرار ولم يلزم ذلك في الوصية لانما تباع يصح الرجوع عنه غاية ان اكل الاشتناؤه على الرجوع عنه فاني حق التلويح انتهى اقول جوابا مستقيما
فان ابطال حق ثبت بالاقرار انما يلزم في تلك المسئلة المذكورة في كتاب الاقرار على تقدير ان لا يصح الاشتناؤه فليس الا بطلان البناء والمقرر له واما على تقدير ان لا يصح
فيما لا يلزم ابطال ذلك صلا او تصير الاقرار حينئذ مخصوصا بما عدا البناء واذ قد تقر في مباحث الاشتناؤه ان حكم الكلام يتوقف فيما وقع فيه الاشتناؤه على
تأليفهم بذكره استثنى فيثبت الحكم فيما عدا المستثنى فيصير معنى قوله مثلا انه الدار لفلان الابناء وانا على تقدير ان لا يصح الاشتناؤه وغيره الدار لفلان وبهذا يندفع
التناقض التوهم بين اول الكلام واخره في اشتناؤه الاشتناؤه وقطره لوضع الاشتناؤه في مسئلة الاقرار لم يلزم ذلك ابطال حق ثبت بالاقرار فظاهر انه انما يزيل الى
فيما خرج على الرجوع عن البعثة فحق التلويح ليس يد ايضا ان لو كان الامر كذلك لخرج الى حق التلويح لكونه في الكسبية مستلزامه ولزم ان يكون في كل قول التزام بالم يلزم فان سلمه جواز الرجوع
عن الوصية يسجد بتفصيلها وتفاوتها بعد غيره المسئلة قوله وقال ابو يوسف يكون رجوعا لان الرجوع نفى في الحال والجو دفع في الماضي والحال فاولى
ان يكون رجوعا قال بعض المتأخرين قلت به كلامه ظاهره والا فان نفى الرجوع عنه بمنسب فخرنا ورفعا في الجود بمعنى سلبا ونفي وتوهمنا ودين هذا من الاشياء

فان قلت

لا يصح

وهذه تارة كبراديه السدس فان لياسا قال السدس في اللغة عبارة عن السدس من شيء كقوله كبراديه السدس من شيء كقوله
فيعطى من ذلك كبراديه السدس لان في قوله كبراديه السدس من شيء كقوله

من السدس فكيف جعله يعني السدس قلت جعله مبنيا ولما ذكره في الكتاب من الاثر واللفظ انتهى اقول الجواب مغزوه لان ما ذكر في الكتاب انما يستعمل في السدس
السدس الاحمل اخص الانصبا الذي هو اقلها يعني السدس وكلام السائل في الثاني دون الاول كما ترى واخفى في الجواب انهم لما ذكر في النهاية لفظا عن السدس
وهو ان اقل الانصبا باعتبار الاصل وهو القرابة انما هو السدس واما المثل فانما هو اقلها باعتبار العارض وهو الزوجية وما يكون عارضا في مرتبة ما هو من كل الحكم
فيصل اللفظ على اقل ما يتحقق من السدس وهو السدس ثم قال صاحب العناية وادعاه ان عبارة المشايخ والشايعين في هذا الموضع اختلفت اختلافا لا يكاد يعلم
منه شيء سبب ذلك اختلاف اية السدس على اجماع الصغير قال في الكافي فعلى رواية الاصل جواز الضميمة من نقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس
على رواية اجماع الصغير جواز الزيادة على السدس ولم يجوز لنقصان عن السدس ورواية المصنف في هذا الموضع واحدة منها لان قوله الا ان نقص عن السدس فيتم
لا السدس ليس رواية السدس وقوله لا يزداد عليه ليس في رواية اجماع الصغير فاما انما اطلع على رواية غير هذا واما انما اخرج منها الى انما لفظ العناية اقول كيف يتصور اجماع بيننا
وقد صرح في الكافي بان ابا حنيفة جرح جواز على رواية الاصل لنقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس وجوز على رواية اجماع الصغير الزيادة على السدس
ولم يجوز لنقصان عن السدس ونقل صاحب العناية ما في الكافي على وجه الارتضاء ورواية المصنف في هذا الموضع ما صرح به الشارح المزبور في صدره ان ابا حنيفة
لم يجوز لنقصان عن السدس لا الزيادة عليه فلا يجوز ان يكون هذه الرواية متافية لكل واحدة من دايمي السدس واجماع الصغير لا تعجل اجماع بينهما كما لا يخفى فلا بد
للقوله واما انما اخرج منها وادعاه بعض الفضلاء على قوله ولا يزداد عليه ليس في رواية اجماع الصغير حيث قال فيه ما نل فان الظاهر ان المراد في الزيادة على السدس
اذ انقص اخص السدس من السدس لا مطلقا فحينئذ يكون ما في الكتاب واية اجماع الصغير انتهى اقول ليس هذا مستقيم فان التعليل الذي ذكره المصنف من قبل
الى حقيقة قوله انه ان السدس هو السدس الى آخره يقتضي لاحماله ان يكون المراد ما في الكتاب في الزيادة على السدس مطلقا كما يقتضي ان يكون المراد في نقصان
عن السدس مطلقا فلا مجال لان يكون المراد به رواية اجماع الصغير كما لا مجال لان يكون المراد به رواية الاصل وقد كنت نيت عليه فإما انما قوله ولا يزداد
يزاد به السدس الى آخره قال صاحب العناية قوله ولا يزداد به السدس الى آخره شك لا في وقوع في بعض نسخ الهداية فيخطئ ما ذكرنا في بعضنا فيخطئ الاقل منها في قوله
بعض الشارحين فقال يعني انه كان اخص سهام الوثيرة اقل من السدس يعطى السدس بما ذكرنا ان السهم عبارة عن السدس وان كان اخص السهام اكثر منه يعطى
لان السهم لا يزداد به سهم من سهام الوثيرة عملا بالليلين فان كان مراده بقوله ذلك اخص السهام وان كان اكثر من السدس فليس ذلك بدليل لما في الكتاب
فان فيه الزيادة على السدس قوله قال في الكتاب ولا يزداد عليه وان كان مراده السدس فالتعمد على بالليلين انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء على قوله فان قال في
الكتاب لا يزداد عليه حيث قال فيه بحث اوليس المراد في الزيادة مطلقا بل على تقدير كون اخص السهام ناقصا عن السدس فيصير ذلك وليا لما في الكتاب انتهى اقول
قد مرنا غير مرة ان قول المصنف في تعليل هذه المسئلة من قبل الى حقيقة قوله انه ان السدس هو السدس هو المراد عن ابن مسعود وقدره الى النبي صلى الله عليه وسلم
يقتضيه كون المراد من مسئلة الكتاب في الزيادة مطلقا فلا يصلح ما ذكره بعض الشارحين وليا عليه كما قاله صاحب العناية ثم قال صاحب العناية واما الثانية وجوز
فيخطئ الاقل منها فتوجه الى ان نقصان عن السدس في الكتاب الا ان ينقص عن السدس فيتم كمال السدس وايضا قوله ما ذكرنا ان اراد به السدس فلا يتعلق بقوله
وقد يكره ليراد به سهم من سهام الوثيرة بالليلين لانه يتم بقوله لياس وان اراد به الاقل منها عاذا لا اعتراض المذكور وهو الاشارة الى ان نقصان عن السدس انتهى
بعض الفضلاء وان يجب عن قوله وايضا قوله ما ذكرنا الى آخره حيث قال لم يجوز ان يكون معنى الكلام ان السهم لا يزداد به سهم من سهام الوثيرة
فيخطئ السدس لتعنيته باثر ابن مسعود في السدس فليتينا الى انما اقول ليس هذا انتهى لان اثر ابن مسعود هو الدليل الاول فلو كان معنى الدليل الثاني ما ذكره

[illegible]

في بعض النسخ وفي وصية مكان في له جازة والرفد اعتبارا من الثلث والضرب مع استحقاق الوصايا الحقيقية الوصية لا فيها الحجاب بعد الموت وهذا معنى غير مضاف
واعتبارا من ذلك الثلث من الورثة كذلك ما بيننا للبر في الحياة على نفسه كالتفان في الكفاية فحكم الوصية عليه فيكم فيه وكان الجواب وكل ما اوجبه بعد الموت
فهو من الثلث بعد ان اوجبه في حال الحياة باعتبار الحال الاضافا بتدريج الحق مما تقدم من التفتت فالمقصود في محالة الصدقة ان يكون محققا فهو جميع المال كان
موتيا من الثلث وقبل من ماله من الثلث في حال النسخة كان البر تبرير ان لا يحد في اله قال واجاب في ثم اعتق وضيق الثلث عنها ما قالها به اولى عند
ان جفنه وخذ ان اعتق نوحا فيها سوا او قال اعتق اولى في المستثنين الاصل فيه الوصايا اذا ارسل فيها ما جاز ان الثلث يحل من اوصايا الجوارض بجمع وصية
فان الثلث لا يقدم البعض على البعض في الوقف في المرض والعق العتيق بكون الوصي كالتدبير القصير والمحابة في البيع اذا وقعت في المرض كان البصا اذا
تساوت والتساوي في سبب الاستحقاق يجب التساوي في افضى الاستحقاق وانما قدم العتيق الذي تذكرناه انما لانه اقرب فانه لا يحميه القصر
موجهة الوصي عنده بشفه وكذلك المحابة لا يحميه النسخ بل وجه الوصي اذا قدم ذلك فمابقى من الثلث بعد ذلك يستوفيه من سواها من اهل الوصا
ولا يقدم البعض على البعض كما في الحرافية ان العتيق اولى منه لا يحميه النسخ والمحابة لا يحميه ولا معتبر بالتقدم يعرف ذلك لانه لا يوجب التقدم في التبع
وله ان المحابة اولى لانها تثبت في ضمن عقد المعاوضة فكان تبرعا بمعناه لا بصيغته والاعتناق تبرع صيغة وصعبي
فانما وجبت المحابة اذ لا دفع الاضيق واذا وجد العتيق اقله وتبى وهو لا يحل الدخول من ضرره في المزارعة

من حقيقة الوصية كذا ما بين الاصل قوله وفي انفس النسخ فهو وصية كان قوله جائزا قول في عبادة لمنه في هذا الساج فان قوله جائز في النسخة الاولى جمول في الكلام وقوله فهو وصية في هذه النسخة موضع ومحمول فكيف يكون الثاني مكان الاول فالظاهر ان يقال مكان قوله فذلك كل جائز قوله وانما قوله هو الذي

فذكرنا الفالان اقوى فانه لا يلحقه النسخ من جهة الموصى وغيره بملئمة النسخ وكذا المحاباة لا يلحقه النسخ من جهة الموصى اقول هذا التحريف تصور بل نخل اما اوله فلان قيد من جهة الموصى في قوله فانه لا يلحقه النسخ من جهة الموصى مشروط لانه يدل بطريق مفهوم المخالفة المتعبر عنه اننا في الروايات كما صرح به على ان من يلحقه نسخ من جهة غير الموصى كما في المحاباة مع ان النسخ لا يلحق المتق من جهة احدا صلا دان الحق المحاباة من جهة غير الموصى وهو المشتري واما ثانيا فلان قوله وغيره

فمن اسخ يوسيم بطلانه ان يمين اسخ الحماياة اليئسان جبهه الموصى مع انه قال وكذا الحماياة لا يلققه الفسخ من جبهه الموصى فالحق في تحرير هذا المقام ان يقال
انه لا يلققه الفسخ اصلا والحماياة لا يلققها الفسخ من جبهه الموصى واما غير ما فيلحقها الفسخ من جبهه الموصى وغير الموصى ايضا ثم ان كثير من المشرع منهم صاحب الغاية
لو ان في تفسير قول المصنف رد هنا وغيره يلحقه الفسخ اى غير الحق الموقع يلققه الفسخ كالوصية بالحق والوصية بالمال انتهى اقول ليس ذاك لسيدنا فان الحق
بالحق غير الحق الموقع ولما اعطى المصنف رد هنا فوفق حريته بالحق والوصية بالمال انتهى اقول ليس ذاك لسيدنا فان الحق

العلق العلق ايضا لا يلحقه الفسخ عندنا والحق ان يقال في تفسير قوله وغيره يلحقه الفسخ اي غير العلق الذي ذكرناه انما وهو العلق الموقع في الموضع المعلق
الموت الموصى فحينئذ يستقيم المعنى جدا كما لا يخفى واللفظ ايضا يساعده لاحالة فان العلق الذي ذكرنا يعم العلق الموقع والعلق المعلق كما ترى قوله
اقدوم ذلك فما بقي من التمسك بعد ذلك يستوفى فيمن سواها من اهل الوصايا قال صاحب النونية في تفسيره قوله الموصى فحينئذ يستقيم المعنى جدا كما لا يخفى واللفظ ايضا يساعده لاحالة فان العلق الذي ذكرنا يعم العلق الموقع والعلق المعلق كما ترى قوله

بارة و انتفى اثره صاحب النائية اقول فيه سماجنا هرة فان كلمة سنج قوله سنج اجماعا بي هذا التفسير جدا كما لا يخفى وكذا قوله من حمل الوصايا بعده قوله سنج اجماعا
ذلك كما ترى فالوجه في تفسير ذلك ان يقال اى سوى المعتقد والذي حوى لادوسوى اهل الحق والحماية نعم يمكن تقدير المضان في تفسير الشارحين
بين وهو لفظ الابل اول لفظ الصاحب لكنه خلاف الظاهر في مقام التفسير او المقصود من تفسيره لكشف والبيان لا الاضمار والوجه في تقديره

المذكور لا محالة هو كمالهما في الخلافية قال صاحب الفتاوى في بيان الخلافية وهي التي قدم فيها المحاباة على الحق وتبعه العيني اقول هذا شرح فاشد لان
بين ابلي حقيقتيه وصاحبه في كلتا المسئلتين المذكورتين وهما التي قدم فيها المحاباة على الحق والتي قدم فيها الحق على المحاباة والدليل المذكور
او كذا الدليل المذكور من قبله تبيينان في تنبيك المسئلتين متعابلا لكافة كما لا يخفى على ذوي مسكة فلا وجه لتفسير الخلافية هنا بما يخص المسئلة الاولى منها

بما لا يرى انه اذا اوصى ثلث المال لفلان لفلان كان ثلث المال لفلان او فصل ولا عجرة للسيرة كذا لك ههنا انتهى وهكذا ذكر في النهاية وفي حواجج الدرر
لا سرا اقول لقائل ان يقول حكم الايصا في صورة التوزيع نازل وقت موت الموصي في كل واحد منهم لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت
للمنصف لعلامة وان كان في التوزيع نازل وقت موت الموصي في كل واحد منهم لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت

ان واحد فلهذا كان الثلث الموصى به لهم بنبيهم أملا ثابلا بخلاف ما نحن فيه فان التعلق بالموقع في المرض من غير مضاف الى ما بعد الموت و
ما ليس اذ وقعت في المرض المتعرج واجب الحكم في الحال لا محالة فينبغي ان يثبت الحكم في المقدم في الذكر قبل ان يثبت في المؤخر فيه فافترقت

فصل قال بوجوبها من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض من مائة من الموصي واخرها مثل الحج والكنانة والقرض
والنفاق والظاهر من البداية بما ذكره في تساوت الفرائض من مائة من الموصي بما قدمه الموصي اذ اصاب من الثلث كان الظاهر انه يملك
بالاخر فذكر الطحاوي اذ كان يملك في الزكاة ويقدر على الحج وهو احدى الرأيتين عن ابي يوسف في رواية عنه انه يقدر على الحج
وهو على وجه الاول ان استويا في الفريضة فالزكاة تعلق بها حق العباد فكان أولى وجه الاخرى ان الحج يقيم بالمال بالنفس
الزكاة بالمال فحقه عليه فكان أقوى فترفع الزكاة وانج على الكفارات لم يمتنع ما عليه في القوة اذ قد جاز فيه ما لم يمتنع ما لم يمتنع
في الكفارة والكفارة في القتل والظهار واليمين فمقدمة على صدقة الفطر لانه صرف وجوبها
بالقران دون صدقة الفطر وصدقة الفطر مقدمة على الاخيرة للاتفاق على وجوبها والاختلاف في الاخيرة

والساوي للمرجح مرجح كذا في الفوائد المحمدية انتهى

فصل ترجم هذا الفصل في مختصر الكفر باب الوصايا اذا اصاب من الثلث كذا في غاية البيان وقدم لمصنفه باب التعلق في المرض على هذا الحق
التعلق في المرض انه لا يملكه المخرج بمكان مسائل هذا الفصل كذا في عامة الشرح قوله ومن اوصى بوصايا من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض منها
الموصي او اخره اقول فيشكل المطلق بهذه المسئلة بالتعلق الواقع في المرض والتعلق لم يمتنع الموت الموصي على اهل بيته ويستخرج فان التعلق عند جرحه حتى
الله تعالى حتى تقبل الشماوة عليه عند ما من غير دعوى كما تقر في محله وفي الباب السابق ايضا مع انه يقدم على الفرائض منها بالاتفاق وان كان نفسه
من الطلوع كما صح به في عامة المختصرات وكذا في النهاية وغاية البيان ايضا فاعلم ان شراح النجاشي في قوله لان الفريضة ابر من النافذة والظاهر من
البداية بما هو الاهم اقول يراد على ظاهر هذا التعليق انه ياتي في قوله في وضع المسئلة قدمها للموصي اذ اخرجها او على تقدير ان آخر الفرائض تكون بداية بالنافذة لانها
تلازم من البداية هناك بالاخر فلا شك ان الاهم هو الفرائض فكيف يشي هناك ان يقال الظاهر من البداية في الاعطاء والتحكيم لا البداية والذكر
فاللغة ان الظاهر من حال الموصي البداية في الاعطاء والتحكيم بما هو الاهم في الشرع وان اقره في الذكر والتسوية ووجه اخره ان يكون المراد البداية
الذكر كونه بداية من شئ من وصايا او ويوصيها الى محمد من الموصي والظاهر في قوله ان التعلق في المرض على هذا الحق والتعلق في المرض على هذا الحق
وصايا او ويوصيها الى محمد من الموصي والظاهر في قوله ان التعلق في المرض على هذا الحق والتعلق في المرض على هذا الحق
الظاهر يتبدى بالاخر يعني ان تساوت الوصايا التي من حقوق الله تعالى في القوة ان كان كذا فرائض وواجبات او لو افاض بدى بما قدره الموصي اذ اصاب
الثلث لان الظاهر من حال الانسان ان يتبدى بالاخر اقول تعالى ان يقول في تمام التعليق نظر اذ الظاهر ان الاهم في حقوق الله تعالى ما هو الاقوى
منها والمفروض في وضع مسئلته تساوي تلك الحقوق فكيف يصح ان يمتنع اهمة بعضها من جنس وان وجد تفاوت بينها في القوة من جهة بعد تساويها
القوة من جهة الفريضة او الوجوب او التعلق فالظاهر ان اهما ما هو اقواه في اعتبار الشرع دون اعتبار الموصي فان اريد بالاخر في قوله لان الظاهر يتبدى
بالاخر ما هو الاهم الاقوى في اعتبار الشرع فلا سلم ان الظاهر ان يتبدى به اذ لا يتبدى كل جد الى مغزاه ما هو الاقوى في اعتبار الشرع من بين الفرائض
او الواجبات او الكوافل فكيف يحل ابتداءه بشئ منها وليست على كونه اقوى من غير في اعتبار الشرع وان اريد بالاخر في ذلك ما هو الاهم عند التبدى
كما صح به في الكافي حيث قال لان الظاهر من حال الانسان ان يتبدى بالاخر عند فكيون الظاهر ان يتبدى به سلم لكن كون شئ من هذا الظاهر جازيا
للبداية في التنفيذ والاداء بقدره الموصي في الذكر مع العلم بكون ما اخره اهما في اعتبار الشرع غير واضح فان كون الظاهر من حال الانسان ان يتبدى
الاخر عند تحقيق المسئلة عند تميزها ايضا مع انه لم يمتنع به هناك بل هو الاهم عند الشرع حيث قدمت الفرائض سواء قدمها الموصي او اخر علمت به في العلم
ثم ان صاحب الغنية قصد لتعليل المسائل المتعلقة بهذا التمام فخطبها فقال نعم ان الوصايا انما يكون كلها لله تعالى او كلها للعباد او يجمع بينهما فاللغة
يقدم ذكر ما لله تعالى اما ان يكون كذا فرائض كالمزكاة والحج والصوم والاعطية او واجبات كالنكاح والنفقة والظهار او كلها لطلوع
والصدقة على الفقراء واشبهها او يجمع بين هذه الوصايا كلها فان جميع بينها والثلث تحل جميع ذلك فيغدو وصاياها من ثلث مال وكذلك ان تترك
ذلك ولكن اجازت الورثة وان لم يحجزوا فان كان كذا فرائض وهي فرائض كلها او واجبات كلها او طوعا وبها براءة الميت وان اخطأت ببراءة الموصي
قدمها الموصي او اخرها مثل الحج والزكاة والكفارات لان الفريضة ابر من النافذة والظاهر من البداية بما هو الاهم انتهى كلامه اقول في قوله غلظ لان

وقيل اني يوسف الان لم يخلو من كونه سببا لا يتحقق لازم ويدخل فيه عند قال له مولاه ان لم يولد له ولد فليكن له يوسف
فيلد الموتى من متحقق بخلافه ولو كان له مولد او ولد لم يولد له مولد او ولد فليكن له يوسف
انهم يردون ايضا ان كل شر كان الاسم يتناولهم على السواء ومنهم من يقول ان الجدة تحتلف في المعنى لانها قد تعني كل الانتم
والاختلاف لازم فكان الاسم لا يحق ولا يدخل في فهم مولد المولى لانهم مولد غير حقيقة مختلفة بمراتبه واولادهم لا فهم
يتسبون اليه باعتناق وجن منه وتختلف ما اذا لم يكن له مولد ولا اولاد المولى لان اللفظ لهم مجاز فيعرف اليه عند تقدير
اعتبار الحقيقة ولو كان له متحقق واحد مولد المولى فاللفظ معتقده والباقي لو لم يكن له فهم بين الحقيقة والمجاز ولا يدخل فيه مولا اي اعتقده
او ادبوا ولا فهم ليسوا احواليه لا حقيقة ولا مجازا او انما فهم زعموا انهم لا يعضون بمراتبه مختلفات معقود البعض لا ينسب اليه بالكون والاولاد عليهم بالاصواب
متفق قوله ان متى لم يولد الموت والوصية تنفذ الى حالة الموت ان لا تجوز الوصية لاحد من اولاد اصلا اي لا يتم حينئذ ان يكونوا ارقا في حاله انما
الوصية اليها الى حالة الموت فان المنصوص كون ثبوت معتقده الموت وكون اضافة الوصية الى حالة الموت والوصية لا تقي شي غير قبيلها لا يجوز كما انصافه
في الكتاب ان الوصية لامرات الاولاد وثبتت له جائزة ولا يمكن ان يتعلق ملك الوصية بقبيلها لان الوصية بالقبيل اعتقاد والوصية لها لا يمكن ان يكون اعتقادا
لاشأنه من الموت مولا وان لم يكن ثمة وصية اعتقادا كما تقدم اشرنا هناك بين تلك المسئلة بين التحليل من غير ان يقال جواز تلك المسئلة الاستحسان الذي كرهه هناك
استعيل على جواز القائل على الاستحسان الذي كرهه هناك غير متحقق هناك كما يعرف بالتأمل صادق فلا يصح اليه ما قوله وعن ابى يوسف انهم يردون ايضا ان كل شر كان الاسم
يتناولهم على السواء وقال بعض المتأخرين قلت لا يخفى ان تناول الاسم للاسرة والاسن بطريق التواخي ليس بالبعد من كون تناول ذلك كذلك فالجواب ان
ابى يوسف يرد جواز ادواته ذلك انتهى اقول ان ابى يوسف يرد جواز ذلك ايضا في رواية عنه كما صرح به صاحب الكافي هناك حيث قال وقال الشافعي جاز
لهم جميعا يردوا به عن ابى حنيفة راجع الى يوسف راجع وهو قول زفر لان الاسم يتناولهم انتهى وصح به صاحب معراج الدرر ايضا هناك حيث قال روي عن
ابى حنيفة راجع الى يوسف راجع ان الوصية لهم جميعا وهو قول زفر وادعوا الشافعي راجع الى يوسف راجع في قوله وما ذكره الحسن في نفيه المسئلة رواية ايضا عن ابى يوسف
لا قوله مطلقا كما اثيره يقول المصنف راجع الى يوسف راجع حيث ذكره بكلمة عن ولم يقبل وقال ابو يوسف راجع وترشد اليه ايضا ان شمس الأئمة ذكره بكلمة
في شرح اجماع الكبير ولم يذكره الاطلاق فيما بين ذلك فيما القياس الاستحسان فقال في القياس يردون وفي الاستحسان لا يردون كما ذكره تفصيله في
النهاية ومعراج الدرر فالجواب عن ذلك البعض انه لم يطلع على رواية تجوز الى يوسف راجع تناول الاسم في كل المسئلة من صاحب كونه مذكورة في الكتب المشهورة
المتروكة فوجب انه جاز تناول لكل في نفيه المسئلة دون الاولى ومفاسدة طلبة التدبر والتتبع مما يضيق عن الاحالة به لثاق البيان قوله وبخلاف ما ذكره
له موال ولا اولاد المولى لان اللفظ لهم مجاز فيعرف اليه عند تقدير الحقيقة قال صاحب النهاية في شرح هذا المقام وبخلاف ما ذكره موال اي موال
الخاصة ولا اولاد المولى على العادة يعني حينئذ لم يولد الموالاة وقال في اجماع الكبير وان لم يكن له الاموال الموالاة كان الثلث لهم لان الاحق الاولاد لهم
يوجب وجب الحسن بما ورنه انتهى واتفق اثره صاحب النهاية في قول ليس به الشرح صحيح اذ لو كان مراد المصنف راجع ذلك لما صح تعليله بقوله لان اللفظ لهم مجاز
فيعرف اليه عند تقدير الحقيقة فان لفظ المولى مشترك بين المستحق وبين مولى الموالاة كما يدل عليه قول المصنف راجع انفا ومعه راجع ليقول ان حقيقة في المستحق
الانعام وفي المولى عقد الالتزام وقد صرح الشرح فاطلقة بالشرع كمنها ويؤيد امراد الحسن هناك على وفق ذلك فلو كان مراد المصنف راجع ههنا ما ذهب اليه
صاحب النهاية والنهاية لما صح قوله في التحليل لان اللفظ لهم مجاز لا لا شك ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من شئيه وامانية فالصواب ان مراد
المصنف راجع ههنا هو انه اذ لم يكن له موال ولا اولاد المولى فالثلث لم يولد الموالاة كما ذكره موال ولا اولاد المولى بما قبله اشارة بتباط
ونيفهم تعليله بقوله لان اللفظ لهم مجاز انما انما كما لا يخفى وقد صرح في الكافي بعين اقلنا عند تفسيره المسئلة وفي غاية البيان ايضا عند شرح كلام المصنف
هنا وكان صاحب النهاية انما اعتبر ما قلنا من اجماع الكبير فان المذكور فيه موال الموالاة دون مولى المولى لكن التحليل المذكور هناك وهو قوله لان الاحق اذا
لم يوجد وجب العمل بما دونه بطابق للمسئلة عراب عنها فانه لا ينافي الاشتراك بخلاف ان يكون احد معنى المشترك احق بالارادة من الآخر لا مرجح وان كان
اللفظ حقيقة في كل واحد منهما كما اشار اليه المصنف راجع فيما مره قوله والاعتقاد لازم فكان الاسم له احق بخلاف تعليل المصنف راجع ههنا على تقدير ان يراد بالمسئلة
ما ذكره في اجماع الكبير كما توسم صاحب النهاية وتبعه صاحب النهاية فانه لا يطلق المسئلة حينئذ بل يابا جدا كما بيناه اتفاقا له ولو كان له متحقق واحد موال

٢٩٩

[illegible][illegible]

باب الوصي وما يملكه

قل ومن ادعى ان رجل قبل الوصي وجه الموصي وقرضه في غير وجهه خالف لان الميت معنى لسبيل ومقتدا عليه حتى مرد في غير وجهه
في حوته لا بعد ان يوصي به من جهة اخرى بخلاف الوكيل فبشرع بعد غير وجهه او ببيع مال الميت في غير وجهه لا يملكه لان وجهه لا يملكه
قل على التصرف بنفسه قل في وجهه فهو كونه ليس الموصي كولاية الزامه القرض ولا غيره ورضيه لا يمكنه ان يملك غيره وان لم يقبل ولم يرد
ملك الموصي فهو بالخيار ان يملكه قبل ان يملكه الموصي كولاية الزامه في غير وجهه فلو اخلوا به في تركه فقد اذنوا بذلك كولاية الزامه والقول هو مقتضى
بعد الموت ويقدر عليهم بعد الموت وسواء علم بالوصاية او لم يعلم بخلاف الوكيل اذا لم يعلم بالتوكيل بما عرفت لا ينفذ لان الوصاية خلافة لا ينفذ في مال
ولاية الميت فتعلق الولاية اذ كانت خلافة كما يتوقف على العلم كولاية التوكيل انما يثبت في حال قيام ولاية التوكيل خلافا لهم من غير علم كالثبات للميت المقتضى

ومن شئ فانه ايضا جاز في نفيه الرواية مع انه لا توارث بين اهل الميراث والذين ايضا اذا كان الكافر هو المالك كان مستانسا

باب الوصي وما يملكه

ما فرغ من بيان احكام الوصي له شرعا في بيان احكام الوصي اليه وهو الوصي وقدم احكام الوصي له كالكثير منها وكثيرا من توهمات كانت
الخاصة الى مسرفتها من قولهم بخلاف الوكيل بشرع بعد غير وجهه او ببيع الميراث في غير وجهه قال صاحب النسخة في هذا الذي ذكره هناك في الامتداد روايات الكتب من
الذخيرة والتمتعة وادب القاضي من الصدر المشيد واجماع الصغرى للامام احمد بن حنبل في رواية في نفيه ان الوكيل اذا عزل نفسه عن الوكالة
حال عينية الموكل لا يصح حتى لو عزل نفسه من غير علم الموكل لا يخرج عن الوكالة وموضع في الذخيرة الفصل الثاني من وكالاتنا او الفصل العاشر من وكالاتنا
والباب السابع واستون من ادب القاضي وباب بيع الاوصياء ومن وصايا اجماع الصغرى ونها التوكيل بالخصوص من فتاوى قاضين ان الى هنا لفظ صاحب
وقال صاحب النسخة في هذا القيد وهو قوله لا ينفذ في غير وجهه الموصي لان المالك غل نفسه لانه لا يورث الى غير الامور فيها اذا وكله بشرا بعد بعينه لانه لو عزل نفسه
بغير علم الموكل على قول بعض المشايخ واليه اشار صاحب المداينة في كتاب الوكالة في فصل الشرع بقوله ولا يملكه على ما قيل الا محض ان لا يملك الوكيل عزل نفسه بغير
علم الموكل على قول بعض المشايخ فمن هنا عرفت ان ما قاله بعضهم في شرحه هذا الذي قال صاحب المداينة في عاشر روايات الكتب كالتمتعة والذخيرة وغيره
ليس يفتي لان مرادنا في التمتعة وغيره من قولهم الوكيل لا يملك ان يبيع نفسه عن الوكالة بغير علم الموكل اما اذا كان وكيلنا بشرا وشئ بعينه لا بشرا وشئ بعينه
مراد صاحب المداينة هنا ما اذا كان وكيلنا بشرا وشئ بعينه فتواتفت الروايات كثيرة ولم تختلف الى هنا كلام صاحب النسخة والى هذا قال صاحب العنق
ايضا كما ينظر من تقريره في شرحه اقول بل ليس هذا التوفيق يفتي لانه في اكثر المقامات عزل الوكيل فضلا على حده او باجماعه وبنو ابيه على عدم صحة عزل الموكل
للكوكل بغير علم الموكل وكذا عدم صحة عزل الوكيل بنفسه بغير علم الموكل بغير تقييد يفتي فمن يجوز له عزل ان يكون مرادهم بذلك ما اذا كان وكيلنا بشرا وشئ بعينه فليكن
عقد الفصل والباب لبيان حكم الغزل في مسئلة بعينه ايمان لسائل الوكالة بعبارة مطلقة ويكون حكم الغزل في سائر تركه كما ذكرنا في عاشر روايات الكتب اعني ان كل كلام
اشتات على شئ فكسقطه لا يخفى ولتذكر من هنا عبارة الذخيرة على ما ذكرنا من هنا في الفصل الثاني في رد الوكالة من الوكيل عن الموكل قال كذا الوكيل انزل الوكالة
وكذا في اذا علم الموكل الردوان لم يعلم فلان يترتب ان كل ما قبله بخبره رد الوكالة ولم يعلم الموكل بشرق الموكل الوكالة به قبوله وصار وكيلنا ثم قال لا يصح عزل الوكيل من
غير علم الموكل لا يخرج عن الوكالة انتهى لظن بعض البصيرة في ما يابعه من تقريره با اذا كان وكيلنا بشرا وشئ بعينه عرفت ان قال صاحب النسخة في هنا بدل قول بعض بخلاف الوكيل بشرا بعد بعينه
الى اخره الا يرى انه الوكيل اذا خرج نفسه من الوكالة لا يبيع الا بعلم الموكل فعلا لغزو والضرر المتبين فان يجب لغيره والضرر عن الميت وهو احق بال
اولى وانتهى قوله لانه لا ضرر هناك حتى قادر على التصرف بنفسه اقول تعالى ان يقول هذا التعليل فيقتضى بصورة رد الوصي الوصية في غير الوصي في حيوة لان الوصي هو
قادر على التصرف بنفسه في حال حيوة ولا في بعد ماته كما تقدم انفا واجواب ان معنى الايضاح الى احد سبب ما بعد الموت لاني حال الحيوة فالتصرف في الذي ترفعه الموكل
الى الوصي انما هو التصرف الكائن بعد ماته ولا شك انه ليس قبا في حال حيوة على التصرف كما حصل بعد ماته كما انه ليس قبا وعليه بعد ماته بلا شبهة فلا يتأخر
نعم انه يقدري حيوة على الايضاح الى الآخر بل الا دلي اذا علم رد الاول لكن الكلام ياتي في عدم صحة رد الوصية بغير علم الوصي فان معنى قوله في غير وجهه بغير علم يعني
قوله بوجه بعينه كما نص عليه في الذخيرة وذكر في الشرح ايضا قوله وان كانت خلافة لا يتوقف على العلم كما لو اراد ان يقول يرد عليه ان يقال يجب ان الوصاية خلافة
لكنها ليست بخلافة ضرورة ان كالاته بل هي خلافة اختيارية الا يرى انه لو لم يعلما الوصي اليه ولم يرد حتى مات الوصي فهو بالاختيار ان شاء وقبل ان شاء وقبل
كما في الكتاب انفا فاذا كانت خلافة يتوقف شئها على اختيار الوصي اليه بها شكل هذا لا يخفى ان اختيار شئ وقبوله بدون العلم به متعسر على متعذر فليست

وهي مما استثنى في الكتابات أخواتها فالألف في شراء الكفن الميت بمائة لان في التأخير فساد الميت لهذا يمكنه الجدران عند ذلك
 وطعام الصغار وكسوتهم لانه يحتاجونهم جوعاً وعطشاً وبرداً وحرّاً وبعيداً وقرى الغصون المشتري شراء فاسد او حفظ الاموال
 وقضاء الدين لانها ليست من باب الولاية فانه بملكه المالك وصاحب الدين اذا اظهر بخس حقه وحفظ المال بملكه من غير فساد
 من باب الولاية ولا يمتنع فيه الى الراي وتنفيد وصية بعد الموت لا يحتاج فيه الى الراي واخصوصة في حق
 الميت لان الاجتماع فيها مستند ولهذا يفرق بين اهل الوكيلين وقبول الحقة لانه التأخير خفية الفوات ولا يملكه الا المالك
 في حجة فلم يكن من باب الولاية ولبيع ما يحسن عليه التوى والتلف لان فيه ضرراً ولا يخفى وجع الاموال الضائعة
 لان التأخير خفية ولا يملكه كل من دفع في يد غيره فلم يكن من باب الولاية وفي الجماع الصغرى ليس احد الوصيين ان يبيع او يتقاضى

الاموال بناية وليس له عليه ولاية فان الصغار وان كانوا اطلاقاً ليس لهم ولاية اشغ فلا منافاة قيل عليان لم يكن لهم ذلك فلقاضي ان يبيع تحقيق المنع والمنافاة
 اجيب بانه اذا ثبت الاصل اليه لم يبق للقاضي ولاية البيع كذا السؤال والجواب في اكثر الشروح وغيباني النهاية ومراجع الدراية الى الاسرار قول في هذا الجواب
 بحث لانه بقا ولاية البيع للقاضي موقوف على جواز الوصية اليه شرعاً وهو اول المسئلة التي نحن فيها والمقام مقام اقامة الدليل عليه من قبل اني ضيقه فلو لم يزل
 عليه لزعم المضادة على المطالب لانه لما في الحق في اجواب عن السؤال المذكور فاعلم صاحب النافية عن شرح الاقطع حيث قال وادروني شرح الاقطع سوالاً جواباً فقال قيل
 او كانوا اصنافاً للقاضي على بيده اذا راى على ذلك قيل له ولاية القاضي على الوصي لا يمنع جواز الوصية لانه يلى على الاحرام وجود الوصية اليهم متى قوله هي الاستثناء
 في الكتابات اخواتها يعني هي اى الاشياء المندودة باستثناء القدرى في منشره بقوله الانى شراء الكفن الميت وتجهيزه وطعام الصغار وكسوتهم ورد وبعثته
 بعينها وقضاء دينه وتنفيد وصية بعينها وعق عبد بعينه والخصومة في حقوق الميت انتهى وهذه تسعة اشياء كما ترى اقصر القدرى الاستثناء عليها في مختصره
 اشره لم يزل في البداية وقوله هنا واخواتها بالرفع عطفت على ما قاله ما استثناء في الكتابات والمسائل التي هي اخوات مسائل المستثناء في الكتابات هي ما زاده
 في النهاية بقوله ورد المصوب والمشتري شراء فاسداً وحفظ الاموال ثم يقول وقبول البتة وبيع ما يحسن عليه التوى والتلف وجميع الاموال الضائعة وهي التي
 رتبها المصنف على في الكتابات ستة اشياء فيعتبر مجموع الاشياء المندودة خمسة عشر كما لا يخفى قال بعض المتأخرين في شرح هذا الجمل قوله واستثناء في الكتابات
 في مختصر القدرى كما سبق قوله واخواتها بالرفع عطفت على ما اشار به الى انه يريد عليه اشياء اخرى هي ما ذكرته فيما سبق يعني قوله وزاد عليها المصنف ورد المصوب والاشياء
 شراء فاسداً وحفظ الاموال وقال ثم ان جعلنا شراء الكفن والتجهيز واحد كما جعل في الاسرار بنا على ان الاول داخل في الثاني وكذا ورد المصوب والودعية والمشتري
 شراء فاسداً ليكون الستة فيما ذكره المصنف واحد عشر وما زاده اثنين والا فاربعة عشر وما زاده ثلاثة كما هو الظاهر من لفظ الاخوات انتهى كلامه اقول الذي ذكره كونه
 ناشياً عن النسخة فزاده المصنف في الاخرين شيئاً وثلاثة وهي قبول البتة وبيع ما يحسن عليه التوى او التلف وجميع الاموال الضائعة من قبل في نفسه فلا يمكن ان يكون
 مجموع ما ذكره المصنف واحد عشر على تقدير ان يكون ما زاده اثنين واربعة عشر على تقدير ان يكون ما زاده ثلاثة لان زيادة الثلاثة على الاثنين لو امكن كيف يمكن
 ان يكون المجموع من زيادة الاثنين اربعة عشر وزيادة الثلاثة ثمانية عشر لا بد ان يكون زيادة الثلاثة ثمانية عشر كما لا يخفى قوله وطعام الصغار وكسوتهم قال في النهاية
 وطعام الصغار وكسوتهم ما يحسن عليه التوى والتلف وكذا قال المصنف والمشتري شراء فاسداً وحفظ الاموال وقضاء الدين كذلك بالجر وكذا قال في مختصره
 وصية بعينها وعق عبد بعينه وخصومة في حقوق الميت انتهى في مجموع الاموال الضائعة كل ذلك ما يحسن عليه التوى والتلف في نفسه فلو لم يزل في مختصره على ما زاده
 ذكر في الشرح المزبور لكنه لم يورد فيه عندى وقوله المصنف في شراء الكفن ولا ريب ان الغرض من استثنائه قوله في الشرح المزبور ان يبيع من الاعراب هو الذي
 فيما استثناء في الكتابات هو القدرى المراد بالكتاب مختصره فيلزم ان يكون جميع الامور المعطوفة على شراء الكفن بالجر في البداية من مقول القدرى في مختصره
 وليس كذلك قطعاً كما عرفت ما بيناه فيما مر ان المصنف ان محله قولنا قال الانى شراء الكفن الى آخره على تسليم ما ذكره القدرى في مختصره على ما زاده
 المصنف هنا بطريق الاحتياط بما نال قوله وحفظ المال بملكه من يقع في يده قال صاحب النهاية ومراجع الدراية قوله وحفظ المال بالرفع مما على وجه التعليل
 بقوله وقضاء الدين ان كل واحد من الوصيين يملك قضاء الدين لانه ليس في قضاء الدين الا حفظ المال الى ان يقضى صاحب الدين وكل من يقع له
 في يده فهو يملكه عقد انتهى اقول لا يذهب عليك نظره سيما ان هذا الذي ذهب اليه يكتفى بارادته فيفسد فساداً لا شك ان مراد المصنف بقضاء الدين
 قوله وقضاء الدين هو نفس القضاء قطع النظر عن حفظه بقية قوله قبله وحفظ الاموال فكيف يتم توجيه التعليل بما ذكره الشارحان المزبوران والصواب

فجعل في الشهادة قال واذا شهد الصبيان ان الميت اوصى الى فلان معهم انا لشهادة باطلة لا يهملها متهمان
فيها لا يثبتان معينا لا لنفسهما قال الا ان يدعيهما المشهود له وهذا استحقاق وهو في القياس كالاول لما بينا من التهمة
لا استحقاق ان للقاضي دلاية نصب الوصي ابتداء او ضمما اخر اليه بغير رضا اثر بدون
شهادتهما فنسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية فتثبت بنصب القاضي

فما يتسارع اليه الفساد لان خطيئته السيرة وهو يملك الحفظ فكذا وصيته واما العقار فيحفظ بنفسه فلا حاجة فيه الى البيع انتهى ثم ان بعض الفضلاء بعد ان نقل ما في الكفاية رده بوجه آخر حيث قال لا بدوا قفه قوله ولا يلزم انتهي اقول هذا ساقط اولنا ثم ان قول الحصص وفيما قيل ولا يلزم الاوافق ما في الكفاية من التوجيه فان مناهه ولا يلزم للابن العقار كما كان غير وانفي غيره فخطا له وهو يملك الحفظ واما العقار فيحفظ بنفسه فما يليه وهذا لا يناقض ما في الكفاية بل يؤاخذ نفسه كما لا يخفى على ذي فطرقة

فصل في الشهادة قال صاحب النهاية ما لم يكن الشهادۃ في الوصية امر مختصا بالوصية اخرها بعدم عرافتها فيها انتهى وقوله انه وجب ان يكون

انما علمنا ان قول ليس ذاك لسيد يدلان الذي لا يختص بالوصية انما هو مطلق الشهادة واما الشهادة في الوصية فمختصة بها قطعاً فلا معنى لقوله لما لم يكن الشاهد في الوصية امر مختصاً بالوصية كما لا يخفى والظاهر في وجه التاخير ما ذكره صاحب الفتاوى حيث قال واما اخر ذكر الشهادة في الوصية لكونها عارضة غير أصلية لان الاصل عدم العارض انتهى قوله وجبالا استحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضم اخر اليها برضا به بدون شهادتها فمقتضى شهادتها ما هو مقتضى

عنه اما الوصاية ثبتت بنصب القاضي قال صاحب النهاية فان قيل اذا كان للميت وصيان فالتعاضى لا يحتاج الى ان ينصب عن الميت وصيا آخر فاذا كان
 له ذلك من غير شهادة فكذلك عند اداء الشهادة اذا تمكنت الشهادة فيقولنا التعاضى وان كان لا يحتاج الى نصب الوصى لكن للموصى اليها متى شهد بذلك
 لان من زعم ان لا لا تدبر امانى هذا المال الابا ثلث فاشبه من هذا الوجه بالممكن ثم وصى وهناك القبول الشهادة وكذلك ههنا كذا ذكره الامام المصطفى
 فى باب القضاء بالشهادة من قضاء الجماع الصغير الى هنا لفظ النهاية واقضى اثره ذلك جماعة من الشراح منهم صاحب النهاية اقول كل من يجوز له المال
 منظور فيه عندي اما السؤال فلانه لا اتجاه له اصلا فان الوصيين الذين ينعينها الميت اذا كانا عاجزين عن القيام بالوصية فللقاضى ان يضم اليها وصيا
 اخر بل ارب كما تقرنى او اهل باب الوصى وما يملكه واذا لم يكن عاجزين عنه ولكن سألنا القاضي ان يضم اليها الآخر وصى به الاخر فله ايضا ان يضم اليها الآخر
 كما صرح به بنى كثير من المستبرات واثار اليه لمصده ههنا بقوله وضم آخر اليها برضاها قال تاج الشريعة فى شرحه يعنى لو سأل من القاضي ان يجعل له اهل
 وصيا معها برضاها فله القاضي ان يجعله فى ذلك نعمتى ثم ان هذا حال الوصيين مطلقا وانما نحن فيه فيجب على القاضي ان يضم الثالث اليها

القبلة وان لطلبت شهادتهما كما انض عليه في عامة المقترحات منها التبيين فانه قال فيه فاذا ردت شهادتهما نعم القاضي اليهما ثالث الان في رؤيتها
اقرارهما بوجهي آخرهما للميت واقر ذلك على ان انفسهما فلا يتكلمان من التصرف بعد ذلك بدونه فصار في حتما بمنزلة الوات احدا ولا وصيا للشهادة
ثم قال في بيان وجه الاستحسان في قبول شهادتهما وجه الاستحسان انه يجب على القاضي ان يقيم ثانيا على ما بيناه اننا فيسقط الشهادتهما مؤنة التبيين عنه
فيكون وصيا منهما نجيب القاضي اياه انتهى ومنها المحيط فانه قال فيه قال في الاصل واذا كذبها اشهدوا عليها دخلت معها رجل اخر سوى المشهود عليه
من مشائخنا من قال لا يدخل معها ثالثا ومنهم من يقول لا بل المذكور في الكتاب قوله جميعا او الظاهر فانه لم يذكر فيه خلافا وان صدرت قال لا قبل الوصية
قال فيها ثالثا بخلاف القولين ثم اتى فانه لا يحل رده واباه الى هنا لفظ المحيط واما الجواب فلان قياس ما نحن فيه على ما لم يكن ثم وصى يقول له هناك لقبيل
لشهادة فذلك هنا قياس مع الفارق اذ المتهمة هناك فيما نحن فيه متهمة كما بينوا وايضا القاضي يحتاج هناك الى نصيب القاضي وهو هنا لا يحتاج اليه
ثم لم يجب فاین هذا من ذاك ومجرد المشابهة في حجة لا يصح القياس كما لا يخفى ثم ان بعض التاخرين استشكل هذا المقام بوجه آخر فقال فيه ان وجوبه ان
ضموم هذا المدعى اثر شهادة المستمع مع انه لا قبل بشهادة المستمع فكيف ترتب عليها استبتي اقول ليس هذا بشئ لان شهادة المستمع انما لا قبل في اثبات حق
عمرى او ايجابه لاني استعاط شئ كونه التبيين فيما نحن فيه فان شهادتهما تسقط عن القاضي مؤنة التبيين وان لم تثبت الوصاية كما اشار اليه المحقق فبسط

فصل في احكامه الاصل في الخلق المشكك ان في حقه يلا حظا ولا وفي امور الدين
قال واذا وقت خلف الامام قام بين صف الرجال والنساء لاحتمال ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 انه رجل لنفسه صلوته فان قام في صف النساء فاحتمال ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 عن عبيته وعمر يساه والدم خلفه حتى انه صلى بهم احتمال ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 في صلوته جلوس المرأة لان كان رجلا فقد ترك سبته وجرها في الحيلة وان كان امرأة فقد ارتكبت ذنبا
 فاما ممكن وان صلى بغير صفها امرته ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 يباح له كتم النظر اليه رجلا كان او امرأة وكبره ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 فيما قلنا وان لم يكن له مال اقل من مائة دينار لم يلا حظا ولا وفي امور الدين

من الاولى ايضا كما لا يخفى وفي الفصل نماذج لقطع شئ من شئ آخر تقدم عليه فلا يتم تقريبه وانما نينا فانه كيف يحصل بالتصريح بالفصل
 الاول ان هنا فصلا آخر يذكر بعده وذكر فصل لا يقتضيه ذكر فصل آخر لاني للثمة والاني المعروف والالزام ان يقتضي ذكر فصل في احكامه وذكر فصل آخر فيه وفيه
 فصل آخر قطعاً وعن غير اير اهم يذكر في كثير من المواضع فصلاً واحداً ولا يذكر في بعده فصل آخر أصلاً

فصل في احكام الخنثى وهو الذي لم يظفر فيه احدى العلامات وتعارضت العلامات لان غير المشكك ان يكون رجلاً او امرأة وحكم كل واحد منهما معنوم
 فيما مضى من الكتب على وجه التفصيل واذا وقت خلف الامام قام بين صف الرجال والنساء فاحتمال ان يلا حظا ولا وفي امور الدين
 فلا تخيل الرجال كليا لانه صلوته لا تخيل الرجال متفرج على قوله لاحتمال انه رجل فمتصف بصلوته اقول في تحريره لظن نوع غلط لان قوله لان ليس عطف على الرجال في قوله
 فلا تخيل الرجال وقوله فلا تخيل الرجال متفرج على قوله لاحتمال انه امرأة لانه معطوف فيلزم ان قوله يكون ولا النساء متفرجا ايضا على قوله لاحتمال انه امرأة لان
 المعطوف في حكم المعطوف عليه بالنظر الى اقبله فيصير المحاصل لاحتمال انه امرأة اذ لا تباينة لاحتمال انه رجل وكان صاحب الكافي ذاق هذه السابقة يصير تحريره
 المحص في التعليل حيث قال وان وقت خلف الامام قام بين صف الرجال والنساء فلا تخيل الرجال ولا يفيد صلوتهما استحالة انه امرأة ولا تخيل النساء
 حتى تفقد صلوته لاحتمال انه رجل انتهى قوله فان قام في صف النساء فواجب الى ان يبعد صلوته لاحتمال انه رجل فلهذا لم يشر في الاصل فان جمهور الشراح
 انما قال باستحباب اعادة الصلوة دون الوجوب والاخذ بالاحتياط في باب العبادات فاجب لان السقوط هو الاداء معنوم والفرد هو محال على العمل
 والمرأة في صلوة مشتركة معنوم فليتوهم اجب له ان يبعد الصلوة انتهى قوله في النهاية والكفاية الى السقوط اقول فيه نظرا فلا يذهب على ذي فائدة ان كون
 موهوبا لا يرفع وجوب اعادة الصلوة عند تذكر كون الاخذ بالاحتياط واجبا في باب العبادات كما صرح به فان الاحتياط يقتضي الاحتراز عن الموهوم ايضا
 فالظاهر ان في النسخة ونقل الشراح هنا عنها هو ان قوله فاجب الى ان يبعد صلوته فيما اذا كان الخنثى المشكك من اهل طائفة فان اعادة صلوته في حقه
 محملا واعتقادا او اماذا كان بالنظر لا اعادة واجبة لانه ان كان ذكر كان عليه الاعادة وان كان انثى لم يلزم الاعادة فوجب الاعادة احتياطاً على ما هو حكمهم

في باب العبادات قوله ويجلس في صلوته جلوس المرأة لانه ان كان رجلا فقد ترك سبته وهو جائز في الجملة وان كان امرأة فقد ارتكبت كبراً لان استمر
 على النساء واجب ما لم يكن في هذا التعديل كلام وجهه ان اراد بقوله وهو جائز في الجملة انه جائز بلا عذر فهو مباح بل هو مكروه وان اراد به انه جائز بعذر
 كما صرح به في الكافي حيث قال وهو جائز في الجملة عندنا العذر وكما صرح به في المبسوط والذخيرة وبين وجه العذر هنا حيث قال لان الرجل حين يجلس كذلك عند
 العذر واشتبهه الحال من ابين الا عذر انثى فهو مسلم لكن يرد عليه حينئذ على قوله وان كان امرأة فقد ارتكبت كبراً وان يقال ان كتاب المكروه ايضا
 جائز عند العذر واشتبهه الحال من ابين الا عذر انثى فهو مسلم لكن يرد عليه حينئذ على قوله وان كان امرأة فقد ارتكبت كبراً وان يقال ان كتاب المكروه ايضا
 كان او امرأة قال صاحب النهاية هذا التعليل وان كان صحيحا في حق الرجل ولكن هو فاسد في حق المرأة لان الامة لا يباح لها النظر الى موضع العورة من
 سيرة مطلقا لانه ذكر في استحباب المبسوط ان اللامة انظر الى موالاة ما كالا جنسيات فعلم بهذا انه لا تأثير للملك في اباحة النظر الى سيرة جنس الاول في
 التعليل هنا ما ذكره في المبسوط والذخيرة فقال لانه متى اشتد سرى المولى جاريته الخنثى فان يكلمها الخنثى ثم ان كان الخنثى ذكرا فذكر فذكر انظر المملوك الى مالكا
 وان كان الخنثى انثى فانه نظر الخنثى الى الخنثى وانتهى ببح حال العذر فعلم بهذا ان حسن تجارته له على تقدير ان يكون الخنثى انثى باعتبار ان نظر الخنثى الى الخنثى
 اخف من نظره الى خلوات الخنثى لان يكون ملكا ما يشر في اباحة نظر المملوك الى سيرة ما الى هنا لفظ النهاية وقال صاحب الغاية نه نقل اعتمدت

